BJ
161
.H85
B 823,336

HANDBUCH DER PHILOSOPHIE

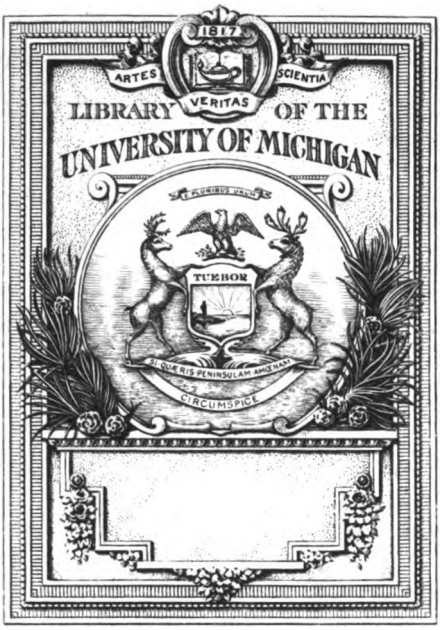
ETHIK DES ALTERTUMS

VON

ERNST HOWALD

MÜNCHEN UND BERLIN 1927
DRUCK UND VERLAG VON R. OLDENBOURG

Digitized by Google



Digitized by Google

BJ
161
.H85

Digitized by Google

Digitized by Google

ETHIK DES ALTERTUMS

VON

ERNST HOWALD

Digitized by Google

Digitized by Google

Philosophy
Han.
6-23-39
38472
7-21-39 J.A.

I. EINLEITUNG

Was gemeinhin von einer Geschichte der Ethik erwartet wird, eine Darstellung der sich wandelnden Anschauungen über die Pflichten der Menschen untereinander und gegen ihre Gemeinschaft, ist in seiner Hauptsache ein Kapitel der Kulturgeschichte; freilich ist es anderseits doch auch von einer völkerpsychologischen Gesetzmäßigkeit bestimmt und gehört darum zu einem kleinern Teil mit andern soziologischen Disziplinen in die Geschichte der Philosophie. Trotzdem soll von diesen Dingen im folgenden höchstens nebenbei die Rede sein. Vielmehr verstehen wir unter Ethik die Auseinandersetzung des Menschen mit der in seinem Wesen begründeten inneren Disharmonie oder, anders ausgedrückt, seine Versuche, die nie zu erreichende dauernde Glückseligkeit mit geistigen Mitteln zu erreichen oder eventuell ihre Unerreichbarkeit zu motivieren. Im Gegensatz zu jener zuerst genannten äußeren Ethik können wir diese die innere Ethik nennen; wir können mit gleichem Recht einer sozialen Ethik in der von uns zu behandelnden eine Triebethik gegenüberstellen, da die seelische Unstimmigkeit ja ausschließlich auf dem Konflikt zwischen den auf Dauer rechnenden Glückseligkeitsansprüchen des Individuums und den dem Augenblicke überantworteten Trieben der Gattung beruht, jenen Trieben, die mit ihren groben und das Nachher ignorierenden Methoden sich rücksichtslos über die Bedürfnisse des menschlichen Individuums hinwegsetzen.

Die beiden Arten der Ethik durchkreuzen sich oft und in mannigfaltigen Erscheinungsformen, sie sind aber in ihrem geschichtlichen Bilde aufs stärkste verschieden. Die äußere oder soziale Ethik ist in ihrer historischen Erscheinung eng mit der allgemeinen Kulturlage verknüpft. Sie ist anfangslos wie die Kultur, d. h. ihre Entstehung geht in die Zeiten der Entstehung des Menschengeschlechtes zurück. Sie zeigt eine Entwicklung zu höheren Anschauungen, sie macht Fortschritte, die zwar von Rückschlägen unterbrochen werden können, aber deren Richtung und große Linie niemandem verborgen bleiben kann: Immer feiner wird das Gefühl der Menschen für die Pflichten gegeneinander, immer ausgesprochener ihr Solidaritätsbewusstsein. Abschaffung der Menschenfresserei, der Sklaverei, der sozialen Ungleichheiten sind ihre Stufen; zwei davon sind erreicht, um die dritte tobt der Kampf. Kaum läßt sich daran

Digitized by Google

zweifeln, daß auch in Zukunft diese Verfeinerung ihren langsamen und unaufhaltsamen Weg weiter gehen wird, solange wenigstens nicht äußere Umstände die normale Kulturentwicklung stören. Denn von dieser sind die ethischen Anschauungen, wie gesagt, abhängig. Völker, die auf gleicher Kulturstufe stehen, pflegen sich auch in ihrer Sittlichkeit zu gleichen. Mit der Kulturentwicklung Hand in Hand geht überall der sittliche Fortschritt durchaus in derselben Richtung. Die individuelle Tat kann diese Entwicklung zwar beschleunigen, aber ihre Bahn ist ihr von den allgemeinen soziologischen Gesetzen gewiesen.

Ganz anders verhält sich die Triebethik oder innere Ethik. Ihre Voraussetzungen sind immer die gleichen, da die Konstanz der psychischen Eigenschaften ein kaum zu bekämpfendes Axiom ist. Eine Entwicklung im Sinne eines Vorwärtsschreitens kann es also nicht geben, sondern nur immer wieder erneute Versuche, deren ganze Wesenheit und wahre Existenz in ihrer Einmaligkeit, in ihrem individuellen Gepräge liegen. Ihre „Geschichte" ist darum ähnlich der Geschichte künstlerischer oder literarischer Schöpfungen. Der Unterschied ist nur, daß die künstlerische Gestaltung dauernder und unvergänglicher, also offenbar in ihrem Grundwesen vollkommener ist und mit vollkommeneren Mitteln arbeitet als die ethisch-philosophische. Gemeinsam ist dafür beiden, daß die formale Gebundenheit für jede von ihnen doch eine Art von innerer Geschichte, eine Entwicklung schafft, indem die einmal gefundene denkerische oder künstlerische Lösung in hohem Maße für die nachfolgenden Geschlechter bindend und verpflichtend ist, so daß die Abfolge der Möglichkeiten fast naturgesetzlich determiniert erscheinen könnte. Doch muß man sich ganz klar darüber sein, daß diese Entwicklung zeitlich begrenzt und außerdem doch mehr technischer Natur, nicht wesentlich ist, wie bei der sozialen Ethik.

Dieser zwangsmäßige Ablauf der geistigen Prozesse tritt besonders dann ein, wenn das ethische Suchen den Symbolweg beschreitet. Zwei verschiedene Wege stehen nämlich der Triebethik offen. Entweder der direkte — in seiner Verwirklichung freilich durchwegs spätere — Weg unmittelbarer Darstellung der seelischen Tatsachen mit dem Versuche, diese entweder im Sinne und mit der Tendenz irgendeiner Einheit und Harmonie zu deuten oder dann diese Einheit und Harmonie durch Erziehung oder Diätetik herbeizuführen, zum mindesten aber deren Störungen auf ein Minimum zu reduzieren. Ein zweiter Weg, ein indirekter, führt außerhalb der psychischen Sphäre zu irgendeiner Harmonie, z. B. Gottheit, Makrokosmos, transzendenten Ideen; durch Versenkung in diese Einheit, durch eine Art Hypostase, indem diese als vorhanden angesehene Harmonie an Stelle der Seele tritt, durch einen Glaubensakt also wird das gleiche Ziel erreicht, auf das der direkte Weg zuführt. Dieser zweite Weg ist unzweifelhaft gangbarer, namentlich für geistig noch weniger entwickelte Zeiten, weil der Glaube an ein Symbol geringere

Digitized by Google

Anforderungen an die Glaubenskraft der Menschen stellt als die Hoffnung auf eine unsichtbare Harmonie der fühlbar disharmonischen Seelen. Der direkte Versuch ist also viel aussichtsloser, da er sich einem unbezwingbaren Tatsachenmaterial gegenüber befindet. Er wird deshalb nur dann, und zwar automatisch, unternommen, wenn der aussichtsreichere, der Symbolweg, erschöpft und irgendwie erledigt ist. Aber immer drängt der Mensch wieder nach einem Symbolweg; erschwert wird ihm der Zugang zu einem neuen durch die ausgefahrenen Gleise des verlassenen alten; aber alle diese Schwierigkeiten überwindet das Bedürfnis. Die Sehnsucht nach dem Symbol ist ja so groß, daß jede konzentrierte geistige Tätigkeit, z. B. und vor allem die wissenschaftliche, etwas von ihr annehmen kann. Überhaupt sind der Übergänge bis zum wahren und einzigen Symbol gar viele, wie wir es besonders an der nachplatonischen Philosophie studieren können. Paradigmatisch und vorbildlich rein ist eigentlich nur der kosmologische Symbolweg der Vorsokratiker; wie dies ohne weiteres einleuchten wird, ist er primitivem Denken und vor allem noch spärlicher Erkenntnis leichter zu begehen als einer raffiniert kritischen Epoche.

Man wird dem eben Gesagten vielleicht die Vagheit der Begriffe, die fehlenden Definitionen zum Vorwurfe machen. Ich glaube, zu Unrecht. Die Tiefenpsychologie — um mich tapfer zu diesem verpönten Worte zu bekennen —, die Tiefenpsychologie, die uns in den letzten Dezennien in der Erkenntnis der seelischen Vorgänge in einer vorher auch nicht einmal zu erträumenden Weise vorwärts gebracht hat, sie verträgt, ohne daß sie deshalb außerhalb der Wissenschaft rückte, nicht zu präzise Definitionen und Formulierungen. Versucht sie es mit solchen, legt sie sich auf eine Deutung fest, so läuft sie nur allzu leicht Gefahr, zur einseitigen Marotte zu werden; ein Musterbeispiel für dies Schicksal ist die Psychanalyse. Es soll hier das überlegene Wort des Aristoteles, das er in der Einleitung seiner Altersethik gebraucht, als maßgebend für diese Wissenschaft angesehen werden: *πεπαιδευμένου γάρ ἐστιν ἐπὶ τοσοῦτον τὰκριβὲς ἐπιζητεῖν καθ' ἕκαστον γένος, ἐφ' ὅσον ἡ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται* „Zeichen wissenschaftlicher Gesinnung ist es, nur so weit in einer bestimmten Disziplin Genauigkeit zu erstreben, als es die vorliegende Materie erlaubt" (Nik. Eth. 1094b 23). Es soll uns an der Klarheit darüber genügen, daß diejenigen Kräfte, die unser Glücksgefühl bedingen, nicht so ohne weiteres an der Oberfläche liegen, daß dieses vielmehr von unterirdischen Mächten abhängt, von denen wir nur die Wirkungen und den Widerschein zu Gesicht bekommen.

Auch einen zweiten Vorwurf, nämlich den, daß die Beschränkung auf die Triebethik eine unerlaubte Stellungnahme zu den Forderungen sei, die man einer Geschichte der Ethik gegenüber zu erheben berechtigt wäre — auch diesen muß ich zurückweisen. Diese Einschränkung ergibt sich aus dem Stoffe: Die Griechen haben nur eine innere Ethik, sie

Digitized by Google

haben keine soziale Ethik gehabt. Dieser Satz hat selbstverständlich zur Voraussetzung, daß nicht die populären Anschauungen, oder doch nur ausnahmsweise, z. B. als Vorstufen und Ausgangsebenen, zum Worte kommen, sondern allein die Denker; nur durch sie wird die Ethik wirklich ein Teil der Philosophie, so daß auch mit den letzten großen Philosophen, mit den Gründern der Stoa und mit Epikur, unsere Behandlung des Themas eigentlich zu Ende geht. Diese Philosophen aber hatten, sobald sie den vorsokratischen Symbolweg verließen, als Selbstverständlichkeit das Glück zum Ziel des Lebens erhoben, was seit dem Altertum und außerhalb der europäischen Antike keineswegs selbstverständlich ist. Daß dem so ist und daß es eine soziale Ethik für einen griechischen Philosophen nicht gibt (abgesehen vom Mitteilhaben an Populargedanken), das werden die folgenden Ausführungen beweisen müssen. Damit hat nichts zu tun, daß aus gewissen innerethischen Aufstellungen und Forderungen der Stoa zufällig sozialethische Fortschritte erwachsen sind, die nicht nur an und für sich Großes bedeuten, sondern durch ihren Einfluss auf christliche Anschauungen für die Weiterentwicklung der Sozialethik in Mittelalter und Neuzeit Keimzellen sind. Wenn aber diese triebethische Beschränkung für die antike Philosophie wirklich zutrifft, so ist es selbstverständlich, daß sich die Betrachtung im folgenden mit Recht auf sie beschränken durfte.

Trotz dieser Begrenzung stellt sich eine so aufgefaßte Ethik anderseits ins Zentrum der Philosophie; ihre Geschichte wird identisch mit der Geschichte der Philosophie, da durch den Symbolbegriff sozusagen deren sämtliche andere Teile zu Symbolmetastasen der Ethik werden. Doch wird die folgende Darstellung diese allzu weite Tendenz dadurch leicht vermeiden können, daß sie darauf verzichtet, die durchaus eigengesetzliche Entwicklung der Symbollösungen zu verfolgen. Infolge ihrer Eigengesetzlichkeit können sie eine eigene Teildisziplin, die Metaphysik, bilden. Damit fällt zugleich auch die als Teil des Wissenschaftsgebäudes sich fühlende Fachphilosophie weg, da sie die erstarrte Weiterbildung einer Symbollösung ist, nämlich der von Platon inaugurierten logisch-erkenntnistheoretischen.

Die eben skizzierte Auffassung der Zusammenhänge innerhalb der Philosophie ist von mir näher ausgeführt in meinen „Anfängen der europäischen Philosophie", Beck (München), 1925. Meine Deutung des Symbols geht zwar ihre eigenen Wege, hängt aber natürlich mit den Verwendungen dieses Begriffes bei Cassirer u. a. zusammen. Die von der gewöhnlichen abweichende Betrachtungsweise bringt es mit sich, daß die bisherigen Darstellungen der Ethik nur zum kleinsten Teil den Stoff behandeln, der hier zur Sprache kommt. Vgl. die Gesamtdarstellungen der antiken Ethik von L. Schmidt (1880), Th. Ziegler (1881—86), M. Wundt (1908 ff.) u. a. m. bei Ü(berweg)[11], S. 32*. Alle diese Werke fassen, ohne sich darüber auszusprechen, die Geschichte der Ethik als ein Stück Kulturgeschichte.

Digitized by Google

II. DIE PRÄHISTORIE

Die tiefgehenden Unterschiede zwischen sozialer Ethik und Triebethik, die die beiden fast nicht zur Führung des gleichen Namens berechtigen, zeigen sich auch aufs eindrucksvollste in ihrem geschichtlichen Bilde. Unbeschadet des Axioms von der Konstanz der psychischen Eigenschaften hat die Triebethik, im Gegensatz zu der oben geschilderten in die Ewigkeit zurückdatierenden Sozialethik, einen historisch greifbaren Anfang. Solange das unentwickelte Denken des Menschen, ähnlich demjenigen des Kindes, sein „Glück" ausschließlich von fremden Einflüssen herleitet, es nur von äußeren Faktoren bestimmt wähnt — wobei, wie ich wiederholen möchte, der seelische Bau kein anderer, nicht „primitiver" ist als später, sondern nur die Bewußtheit, die Erkenntnis der bestimmenden Faktoren fehlt — solange also der Mensch sich seiner nicht bewußt geworden ist, und damit die Entdeckung des Individuums noch nicht stattgefunden hat, in dieser Zeit ist eine Ethik im Sinne der Triebethik noch nicht möglich. So ist, was vorausgeht, für unsere Betrachtung Prähistorie. Diese Periode ist ausschließlich von sozialethischen Anschauungen beherrscht. Trotzdem werden wir sie an unserm Auge vorüberziehen lassen, nicht nur, um ihre Gleichartigkeit, die nur Nuancen zuläßt, klarzulegen, sondern auch um das Fehlen alles dessen eindrücklich zu machen, was an eine innere Ethik gemahnen könnte.

Diese Gleichartigkeit, die übrigens nicht auf die griechische Welt beschränkt wäre, sondern sich uns unter gleichen Kulturverhältnissen allüberall zeigen würde, ist wahrhaft auffallend. So verschieden vom Standpunkt der äußeren Situation die verschiedenen Zentren der griechischen Welt vor der Mitte des 6. Jahrhunderts, beurteilt nach ihren literarischen Niederschlägen, sein mögen, so ähnlich ist die ethische Haltung; selbst die in vielerlei Hinsicht so fremdartig anmutenden homerischen Anschauungen sind nur differenzierter und verfeinerter als die andern, im Wesen aber gleich. Die sozialen Gebilde, deren Erhaltung die ethischen Forderungen gelten, sind unter sich denkbar verschieden und prägen so ganz verschiedene Sittenkodizes resp. stellen sie andere Pflichten in den Vordergrund und fühlen deren Wert in anderer Reihenfolge; aber immer ist es eine überindividuelle Einheit, der diese gelten. Man begreift, wie diese übereinstimmende Anerkennung von Organisationen und Gemeinschaften und diese stetige Bekämpfung der verschiedenen Sorten von Eigennutz und Eigenwillen (Kerntugend ist die *δικαιοσύνη: ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή 'στιν* „in der Gerechtigkeit ist jede Tugend mitenthalten" [Phokylides 10 = Theognis 147], *κάλλιστον τὸ δικαιότατον* „das Gerechteste ist zugleich das Schönste" [Theognis 255]; diese Vorherrschaft der Gerechtigkeit unter den Tugenden hat sich infolgedessen auch später noch behauptet) den Gedanken an einen contrat social aufkommen lassen konnten. An Fortschritten (speziell in den religiösen Anschau-

Digitized by Google

ungen), aber auch an Rückschritten (Stellung der Frau bei Homer und nachher) fehlt es nicht, so wenig wie an bewußter Zersetzung und Opposition (Archilochos, der, in gewollter Auflehnung gegen die Standesethik, den Verlust seines Schildes zugibt; Hervorhebung des Lebensgenusses als einzigen Zieles [z. B. *τίς δὲ βίος, τί δὲ τερπνὸν ἄτερ χρυσῆς Ἀφροδίτης;* „was heißt Leben, was gibt es Schönes außer der goldenen Aphrodite!" Mimnermos 1]).

Bei Homer ausgesprochene Standesethik im Sinne der Ausprägung starker selbstherrlicher Individuen, die sich selbst den Luxus der Schwäche leisten können. Die Begriffe gut und schlecht bezeichnen neben moralischen Werten gleichzeitig den Adligen und den Gemeinen. Der Ehrbegriff ist hypertroph entwickelt. Bewußte Ausnahme ist die Anerkennung des niedrigen Mannes, der die Gesinnung eines Vornehmen hat [Eumaios; vortreffliche Schilderung der homerischen Ethik bei Finsler, Homer 1^3 (Teubner, Leipzig 1924), S. 149]. Ähnlich, nur kleinlicher zeigen sich die Adelswelten der griechischen Poleis vor ihrer Demokratisierung; hier ist eine gute Dosis Staatsethik in die Standesethik eingemischt; charakteristisch dafür das Werk des Theognis von Megara [2. Hälfte 6. Jahrh.]; schon muß bei ihm die stürzende Gesellschaft die Überlegenheit einer höheren Staatsethik anerkennen, die ihr zur Rettung vorgehalten wird. In einem Gedicht, wo es in eindeutiger Weise heißt *κακοῖσι μὴ προσομίλει ἀνδράσιν ἀλλ' ἀεὶ τῶν ἀγαθῶν ἔχεο . . . . . ὧν μεγάλη δύναμις* „verkehr nicht mit schlechten (= unadligen) Männern, sondern halte dich immer an die Guten (= Adligen) . . . ., die den großen Einfluß haben" (Vers 31 ff.), findet sich vorher die Mahnung, nicht durch häßliche Handlungen *τιμὰς μήδ' ἀρετὰς ἕλκεσθαι* „Ehren und Ansehen sich zu gewinnen" (29). Die finanzielle Seite des Lebens tritt zurück, ja wird bewußt ignoriert, aber nicht völlig wie in den alten Partien Homers. Das besitzende und bäurische Element findet seinen Ausdruck in Hesiod von Askra (um 700). Neben der Gerechtigkeit, die Hesiod als Abhängiger bitter nötig hat, spielt der Fleiß eine große Rolle als sittliche Pflicht. Die Gerechtigkeit unterscheidet den Menschen vom Tier (Erga 277), er verspricht, daß die *δίκη ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει ἐς τέλος ἐξελθοῦσιν* „daß die Gerechtigkeit über den Frevel triumphiert, wenn man bis zuletzt wartet" (Erga 217); der Fleißige ist den Göttern lieb, der Faule verhaßt (303, 309). Noch schöner drückt sich dieser soziale Gedanke im Athener Solon (1. Hälfte 6. Jahrh.) aus, der den Fortschritt an Stelle einer vagen Gerechtigkeit nicht nur in seinen Gedichten vertritt, sondern ihn auch als Staatsmann durchsetzte. Doch hat Solon schon nebenbei die Erkenntnis der innern Gründe des Glückes. Rein staatlich, eine Potenzierung aller dieser Dinge, ist die Mentalität Spartas, greifbar z. B. in den Gedichten des Tyrtaios (7. Jahrh.): Alle andern Tugenden verblassen neben der Tapferkeit (Anfang von Gedicht 9 Diehl): „Schön ist es, für das Vaterland zu sterben." Ähnlich auch in den ältesten Zeiten Ioniens (Kallinos, Anfang 7. Jahrh.). Im übrigen zersetzt sich die Ethik Ioniens aus verschiedenen Gründen (Pufferstaat, Kaufmannskultur) früh. Davon ist Herodots amoralische Haltung das letzte und fortgeschrittenste Zeugnis.

Mit diesen sozialen Postulaten hängen als nebengeordnet einige andere zusammen, vor allem die Frömmigkeit, als Pflichtenerfüllung gegen die Götter gefaßt. Sie ist in all den oben genannten Schichten vorhanden; bei Hesiod ist sie die dritte Tugend neben Gerechtigkeit und Fleiß. Sie wird ganz als kollektive Pflicht empfunden: Hauptforderung an die Götter ist, das Innehalten der sozialethischen Postulate zu überwachen. Der Gerechte soll von ihnen belohnt werden usw. Hesiod verspricht ihm direkten Lohn (Erga 230); Theognis fragt empört den Zeus, warum er Gerechte und Ungerechte gleich behandle (377 und 743). Am Ende der prähistorischen Periode findet dann der Fortschritt in einen reinern, nicht mehr anthropomorphen Gottesbegriff statt bei Xenophanes von Kolophon (2. Hälfte 6. Jahrh.): *εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσιν καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὐδὲ νόημα* „einen einzigen Gott gibt es; er ist

Digitized by Google

unter Göttern und Menschen der größte, weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken" (Frgm. 23 Diels). Aber auch dieser Gott ist kein Gott des Individuums. Ähnlich steht es mit den Pflichten gegen die Eltern (Hesiod, Erga 162). Hand in Hand damit gehen allerlei Berufsethiken: Kampfesethik (Homer, Tyrtaios, Kallinos), bäurische Tagesethik (Hesiod); Gesellschaft und Geselligkeit (Xenophanes 1, Theognis 627); Erotik (normale: Phokylides, Semonides; Knabenerotik der dorischen Gesellschaft: Theognis 409, *αἰδώς* des jungen Mannes Tyrtaios 7).

Negativ gesehen ist die Tatsache bedeutsam, daß es eine Zügelung der Triebe aus innern Gründen, zur Vermeidung seelischer Konflikte nicht gibt. Der Trieb ist nur so weit unsittlich, als er sich antisozial auswirkt. Vom Standpunkt der Triebethik aus wäre z. B. jede Eris gleich; für Hesiod aber gibt es eine schlechte (unsoziale) und eine gute, *ἥ τε καὶ ἀπάλαμόν περ ὁμῶς ἐπὶ ἔργον ἔγειρεν* „die auch einen Faulen zur Arbeit treibt" (Erga 20); auch der homerische *θυμός*, die Leidenschaft, die manchmal wie etwas vom Menschen Losgelöstes erscheint, wird nur um ihrer äußern Folgen willen getadelt (vgl. besonders die *μῆνις* des Achill und ihr Vorbild, die des Melager, Ilias 9, 490 ff.). Das menschliche Glück wird ausschließlich von äußeren Faktoren abhängig gemacht. Man glaubt, das Leben sei elend, weil Krankheit, Alter, Tod, Armut, Unterdrückung es bedrohen.

Krankheit: *ὑγιαίνειν μὲν ἄριστον ἀνδρὶ θνατῷ* „Gesundheit ist das Beste für einen Sterblichen" (Attisches Skolion 7 Diehl). Alter: *αὐτὰρ ἐπὴν δὴ τοῦτο τέλος παραμείψεται ὥρης, αὐτίκα δὴ τεθνάναι βέλτιον ἢ βίοτος* „aber wenn einmal dies Ende der Jugend vorbei ist, dann ist es besser gleich zu sterben als weiterzuleben" (Mimnermos 2, 9). Tod: Mimnermos 2, 7; *βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἐὼν θητεύεμεν ἄλλῳ . . . ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν* „ich wollte lieber als Tagelöhner bei einem fremden Manne dienen . . . als über alle Toten herrschen" (Odyssee 9, 489). Armut: Mimnermos 2, 12; Theognis öfter. Unterdrückung: Hesiod Erga. Das Schicksal verhängt diese Dinge, unerbittlich ist es für alle diese Beurteiler. Ein tiefer Pessimismus erfüllt sie alle, vgl. Hesiods Büchse der Pandora und seine Schilderung unseres, d. h. des eisernen Zeitalters; Archilochos 67, 7 (Diehl); Solon 3, 15; Mimnermos 2, Theognis 167, 425 (*πάντων μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον μηδ' ἐσιδεῖν αὐγὰς ὀξέος ἠελίου, φύντα δ' ὅπως ὤκιστα πύλας Ἀίδαο περῆσαι καὶ κεῖσθαι πολλὴν γῆν ἐπαμήσαμενον* „von allen Dingen ist es das beste, nicht geboren zu sein und nicht zu erblicken die Strahlen der helleuchtenden Sonne, wenn man aber geboren ist, dann möglichst rasch die Tore des Hades zu durchschreiten und dazuliegen, nachdem man ein tüchtiges Stück Erde über sich hat schütten lassen." Das ist uralte Weisheit, sagt es doch der gefangene Silen zu König Midas.)

Der Gedanke, daß innere Dinge zum Glücke mitbestimmend sein könnten, taucht nie auf. Den Trieben wird freie Bahn gelassen. Der Haß findet ebensosehr ungehemmten Ausdruck und wird nur bekämpft, soweit er der Gemeinschaft schädlich ist, wie die Erotik in allen Variationen sich so ungezügelt entfaltet, wie später nie mehr, wo aus der Triebethik auch Gesetze der äußern Ethik abstrahiert werden. Das Erreichen seiner Wünsche gilt als das Höchste, darum betet man zu den Göttern. *ὕβρις* ist zwar etwas Gefährliches bei den Unklugen, um der Götter willen, aber der Traum eines jeden Griechen ist doch, Tyrann zu sein. Tyrann

Digitized by Google

sein heißt gottähnlich, d. h. glücklich sein, uneingeschränkt durch irgendwelchen äußern und moralischen Zwang.

Haß: Archilochos 66 (Diehl); Solon 1, 5; Theognis 363 u. a. m. Erotik: Sappho, Anakreon, Theognis. Erreichen der Wünsche: *πρᾶγμα δὲ τερπνότατον, οὐ τις ἐρᾷ, τὸ τυχεῖν* „das süßeste aller Dinge ist, zu erlangen, was man begehrt" (Theognis 256). *ὕβρις: τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἕπηται ἀνθρώποισιν ὅσοις μὴ νόος ἄρτιος ᾖ* „Sattheit gebiert Übermut, wenn Erfolg Menschen zuteil wird, die keinen geraden Sinn in sich haben" (Solon 5, 9). Tyrannis: Herodot öfters, Nachklänge in der Polemik Platons.

Die einzige Zuflucht dieser nicht so sehr durch äußere Schicksale unglücklichen Menschen, wie man, ihrer Klage glaubend, anzunehmen pflegt, als durch Unkenntnis ihrer psychischen Bedürfnisse, war die Religion, an deren Ausbau natürlich von jeher, neben einfacheren Trieben und primitiven Vorstellungen, Unlustgefühle, resultierend aus seelischen Unstimmigkeiten, mitwirkten. Das ständige Neuschaffen ist in ihr aber, damit sie ihre Zwecke der Beruhigung erfüllen kann, gerade so nötig, wie wir es später in der so verwandten Symbolschöpfung als notwendig wieder finden werden. Nun trägt jedoch die Religion, im Widerspruch zu diesem ihrem Existenzbedürfnis, gleichzeitig etwas Konservatives und Erstarrung Bewirkendes in sich. Darum haben religiöse Neuschöpfungen in der Regel etwas Gewaltsames, Eruptives an sich; sie sind revolutionär; oft zeigt sich dies in einer orgiastischen Ausprägung. Die auf lange hinaus letzte solcher Wellen lernen wir in dem im 7. Jahrhundert den ganzen griechischen Kulturkreis durchziehenden Dionysosdienst kennen. Es ist dies ein grandioser Versuch, das seelische Elend kollektiv zu lösen durch Vernichtung des Individuums.

Um die Wende des 7. zum 6. Jahrhundert begann die für die Triebethik Voraussetzung bildende Entdeckung des Individuums. Es ist selbstverständlich, daß sie ihren ersten Ausdruck auf religiösem Boden fand. Ein sicheres Erfassen dieser sehr subtilen psychischen Wandlungen (im Sinne neuer Erkenntnisse) ist aber ungeheuer schwierig, da wir eigentlich sogar die äußeren Konturen des damaligen religiösen Lebens nur mit Mühe erfassen können. Sicher handelt es sich nicht um eine Verbesserung der Gottesvorstellung wie bei Xenophanes — was eine sozialethische Angelegenheit ist —, sondern um eine Höherstellung und um höhere Ansprüche des die Gottheit aufsuchenden Menschen. Nicht mehr ein dumpfes, orgiastisches Suchen ist es, sondern bewußt gewordenes, rational ausgedrücktes Bedürfnis, Erkenntnis der eigenen Schwäche.

Zwei Erscheinungen werden von dieser wichtigen Bewußtseinsänderung des Menschen Zeugnis ablegen, die Ausgestaltung der Apolloreligion von Delphi und die Orphik. Beide „legalisieren", wie man dies jetzt nennt, den Dionysoskult, d. h. sie brechen seine orgiastische Natur. Delphi tut es, wie sich dies in allen seinen Betätigungen beobachten läßt, mehr äußerlich, die Orphik durch Umgestaltung des Dionysosmythos zu einer heiligen Geschichte, einem Symbol des menschlichen

Digitized by Google

Leidens. Aber auch Delphi, das mit den sieben Weisen in Zusammenhang gebracht ist, unter denen gewisse historische Figuren einen neuen Seelentypus repräsentieren, hat eine ethische Haltung, die neuartig ist.

Über die religiöse Situation vor dem 6. Jahrhundert vgl. Nilsson bei Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte II[4] (Mohr, Tübingen 1925). Für Delphi fehlt eine Darstellung der ethischen Haltung so gut wie die seiner Priesterpolitik; vgl. die Bemerkungen von Wilamowitz, Orestie (Griechische Tragödien Bd. 2) S. 20; Th. Plüß, Phidyle, Neue Jahrb. klass. Altert. Bd. 3 (1899). Die von Delphi beeinflußten Sagen zeigen ein Hervortreten der individuellen Verantwortung gegenüber der rein sozial gebundenen. Die Hybris führt zu einem nicht nur von außen herbeigeführten Zusammenbruch (Oidipus); der unschuldig Schuldige wird erlöst (Orestes). Allein aus dieser Betonung der gedanklichen Verantwortung, der Reinheit des Individuums erklärt sich das sonst kaum verständliche: γνῶθι σαυτόν „erkenne dich selbst" am Apollotempel an markantester Stelle. Ob das berühmte *E*, das als εἶ „du bist" mit Plutarch und den älteren unter den modernen Erklärern zu deuten verlockend sein möchte, auch in diesen Zusammenhang gehört? Auf alle Fälle ist weder eine andere sprachliche Deutung noch eine solche als Schlüssel oder Zierstück bewiesen (vgl. zuletzt Fr. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie, Teubner 1924[2], S. 23; für εἶ, allerdings in anderer Bedeutung, tritt ein W. H. Roscher, Hermes 1901, S. 470). Auch das μηδὲν ἄγαν „nichts zu sehr" als Warnung vor ὕβρις im inneren Sinn kann dahin gezogen werden. Unter den sieben Weisen, die von der Tradition mit den Δελφικὰ γράμματα in enge Verbindung gesetzt werden, wird von Thales unten die Rede sein; Solons Angst vor der ὕβρις, die zur ἄτη führt (1, 13); seine bewußte Bescheidung der Lebensansprüche (14). Auch die konsequente Demütigung des reichen Mannes und die Hervorhebung des armen und bedürfnislosen durch das delphische Orakel (beispielsweise einerseits Gyges der Lyderkönig und anderseits der arme Aglaos von Psophis) zielt, soviel auch bloße Doubletten dabei sein mögen, in der gleichen Richtung (vgl. die Zusammenstellung von Rudolf Herzog als Anhang zu: E. Horneffer, Der junge Platon, Töpelmann, Gießen 1922.) Aischylos und Pindar stehen stark unter dem Einfluß dieser zu ihrer Zeit bereits etwas archaischen Religiosität und Menschenauffassung, wenn auch offenbar in das berühmte γένοιο οἷός ἐσσι „sei wie du bist" nicht solch tiefe Gedanken hineingeheimnist werden dürfen (vgl. P. Von der Mühll, Rhein. Mus. 72 (1917), S. 307. Die Verkündigung delphischer Ethik, so gut wie orphische und pythagoreische Anklänge bei Pindar und Aischylos dürfen nicht als persönliches Bekenntnis dieser Dichter zu den genannten geistigen Bewegungen aufgefasst werden. Sie ziehen an geeigneter Stelle gerne solche feierlichen und eindrucksvollen ethischen Anschauungen bei, um die Wirkung gewisser Situationen zu verstärken.

Was die Orphik ursprünglich war, darüber gehen die Ansichten weit auseinander, zumal auch das Alter der sog. orphischen Theogonie bestritten wird — zu Unrecht (vgl. zuletzt über diese Dinge O. Kern, Orpheus, Weidmann, 1920, und Zieglers Artikel Theogonien in Roschers Myth. Lexikon V, Anhang). Im 6. Jahrhundert ist auf alle Fälle die orphische Lehre eine Geheimlehre, die die Seelenwanderung und den Gedanken der Kerkerhaft der Seele im Leibe lehrt. Mysterium in nicht zu erkennender Form ist die Dionysosgeschichte. Dionysos Zagreus, das Prinzip des Guten, ist von den Titanen, dem Prinzip des Bösen, zerrissen; die Titanen, in deren Eingeweiden die Dionysosreste waren, wurden darauf von Zeus mit dem Blitzstrahl getroffen und verbrannt. Aus der Asche entstand das Menschengeschlecht, das demnach aus einem bösen und einem guten Prinzip besteht, in dem also, anders ausgedrückt, die Erb-

Digitized by Google

sünde vorhanden ist, — dieser orphische Gedanke blieb dann im ionischen kosmischen Symbol lebendig. Die richtige Lebensführung scheint den Mysten aus dem Kreislauf der Metempsychose befreit zu haben zu einem ewigen seligen Dasein, während der dem Bösen sich Zuwendende zu ewiger Strafe verurteilt war (die berühmten Büßer in der „orphischen" Nekyia der Odyssee). Doch war die Anforderung offenbar sehr äußerlich und roh: die einfache Zugehörigkeit zur Gemeinde gab dem Mysten die Garantie, im Jenseits gut behandelt zu werden (Unteritalische Totentäfelchen! Diese gehören allerdings einer viel späteren Zeit an). Das erste ethische System der Griechen, der Pythagoreismus, ist eine veredelte Neuformung der Orphik, wobei an Stelle der mythischen Elemente solche der ionischen Naturphilosophie gesetzt werden.

III. DIE VORSOKRATIKER

Die orphische Lehre war besonders in Sizilien und Unteritalien zu Hause, auch im Mutterlande, wo ihr aber in lokalen Mysterien, wie denen von Eleusis, die nicht ohne Protektion durch Delphi emporgeblüht waren, Konkurrenz erwuchs. Auch diese Mysterien waren nicht sehr innerlicher Art. In Ionien aber und seiner geistig regen, unter allen Griechen weitaus aufgeklärtesten Gesellschaft fanden sie am wenigsten Anklang. Durch Reisen und Seefahrt geschärfte Naturbeobachtung, der Einfluß orientalischer Wissenschaft (Gestirnsbeobachtung), den man sich allerdings recht elementar vorstellen muß, hatten den Boden bereitet. Die eigentliche Schöpferstunde der Philosophie ist aber trotzdem keine Inaugurierung der europäischen Wissenschaft, sondern die Naturphilosophie ist einer der vielen Lösungsversuche der menschlichen Disharmonie, eine Symbolisierung derselben. Die in der Seele fehlende und dort auch nicht zu gewinnende Harmonie wird im Kosmos gesucht und auch gefunden; es tritt, mit andern Worten, der Kosmos an die Stelle der Seele. Der erste und primitivste Versuch geht dahin, eine stoffliche Einheitlichkeit der Welt zu behaupten in der Form des Urelementes — bei Thales ist es das Wasser. Dies Symbol hat nur Wirklichkeit und kann nur befreiend wirken, wenn es sich nicht auf den reinen Glauben stützen muß wie die religiösen Symbole, sondern wahr ist. Wahr ist es aber, wenn es sich der immer tiefer eindringenden Forschung gegenüber immer wieder als richtig bewährt. So zwingt die Rechtfertigung des Symbols, das seine erlösende Wirkung mit dem Zweifel verliert, sowohl zu strengem und unermüdlichem logischem Vorgehen als auch zu ständiger Kontrolle des gedanklich Gefolgerten an der Wirklichkeit, in Überwindung des normalen Trägheitswiderstandes im Menschen. Auf diese Weise entstand der für die europäische Mentalität charakteristische Wahrheitsfanatismus, der dann in die entseelte Fortsetzerin der Symbolphilosophie, die Wissenschaft, d. h. zuerst in die Naturwissenschaft überging und die europäische

Digitized by Google

Wissenschaft zu dieser Singularität der Geistesgeschichte machte. Das sind alles Erscheinungen, die durch den Erkenntnistrieb allein nicht erklärt werden können. Beweis dafür, daß wir nicht ursprünglich wissenschaftliche Tendenz vor uns haben, sondern symbolgekleidete Triebethik, ist die sprachliche Formulierung, die sie gefunden. Das älteste philosophische Bruchstück, das wir besitzen, stammt von Anaximander (Mitte 6. Jahrhundert): *ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίγνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν* „woraus die Dinge entstehen, dahin vergehen sie auch wieder nach Notwendigkeit, denn sie bezahlen Buße und Strafe, eins dem andern, für ihre Sünde nach der Ordnung der Zeit" (Diels [Vorsokratiker] 2, 9). Seine Diktion ist die erregte und überredende des religiösen Erlebnisses, sie zeigt die Einheitsidee der Natur ausgedrückt in der Sprache der Orphik. Das eine Element (bei Anaximander als Fortschritt gegenüber Thales schon vorsichtiger als *ἄπειρον* „Undefiniertes" bezeichnet) garantiert die Harmonie; die Formen, die es annimmt (wie die unsterbliche Seele nach den Orphikern durch immer neue Körper geht), sind mit Sünde behaftet, wie die Leiber als Gräber der Seelen. Sie geht, wie dort, in alle Ewigkeit, sie ist also eine Erbsünde. Darum ist die Bewegung von jeher als Sünde charakterisiert. Das hat zur Folge, daß nicht nur die ionische Naturphilosophie daran verhindert wird, sich in natürlicher Weise weiterzuentwickeln, das heisst, die Harmonie in die Bewegungsgesetze zu verlegen, und darum ganz abwegige Pfade gehen muß, sondern daß auch die griechische Wissenschaft überhaupt nie zu einer ausgebildeten Physik gekommen ist.

Doch gehört die Weiterentwicklung des kosmischen Symbols nicht hieher, sie folgt eigenen Gesetzen oder besser Abwandlungen der einmal eingeschlagenen Bahn. Diese Metaphysik endet in ihrer eigentlichen Linie bei Parmenides, den die Unmöglichkeit, den Harmoniegedanken ohne Konzessionen an die Wahrheit im Diesseits zu finden, dazu nötigte, eine transzendente, bloß gedachte Welt als die wirkliche, die seiende, zu betrachten, d. h. aus Wunschpostulaten eine Welt zu schaffen, der gegenüber die von den Sinnen aufgenommene Welt nur eine Welt des Scheines, der *δόξα*, ist. Für die Ethik ist dies einstweilen gleichgültig, aber auch sie wird später wie das ganze griechische Geistesleben aufs entscheidendste von dieser Wendung betroffen. Parmenides leitet recht eigentlich den griechischen Zweig des Denkens ein, das vorher gemeineuropäisch gewesen war; d. h. vom parmenideischen Denken kehrte sich die Neuzeit ab, blieb aber dem thaletischen Prinzip treu. Durch diese Verlegung des Wichtigen in den Intellekt kam der für Griechenland charakteristische Intellektualismus auf. So nennen wir es besser als Rationalismus, weil dieses Wort für die ganz andersartige Erscheinung des 18. Jahrhunderts in Anspruch genommen ist. In Griechenland liegt fol-

Digitized by Google

gendes vor: Weil das Denken und die logische Folgerung ohne die Wirklichkeit die höchsten Ziele erreichen kann, also der Ratio die eigentliche Schöpferkraft zugebilligt wird, wird der Intellekt zum zentralen Instrument des Menschen; allen andern Eindrücken und Vorgängen steht er mißtrauisch gegenüber und verschließt sich ihnen. Die spärliche Opposition muß an Vorparmenideisches anknüpfen.

Zum ganzen Abschnitt vgl. die ausführliche Darstellung in meinen „Anfängen der europäischen Philosophie". Bei Anaximander wollte neulich W. Jaeger (Sitzb. der Berl. Akademie 1925) den mystischen Schuldbegriff als falsche Interpretation erklären und dafür einen Rechtshandel der Dinge einsetzen, das Fragment einordnend in die Geschichte der griechischen Rechtsideen. Das kann aber höchstens die Form betreffen, die aus dieser Sphäre in die religiöse gekommen wäre; der Inhalt läßt sich ohne die orphische Parallele der Erbsünde nicht denken. — Über die Abneigung gegen die Bewegung und die Hochschätzung von Ruhe und Unbeweglichkeit durch das Altertum vgl. den bezeichnenden Widerspruch Galileis, des Mannes also, der den Untergang dieses Weltbildes in erster Linie herbeiführte: „Ich kann nur mit größter Verwunderung, ja mit größtem innern Widerstreben anhören, daß die Eigenschaften des Unbeeinflußbaren, Unveränderlichen, Unwandelbaren usw. den Naturkörpern, welche das Weltall zusammensetzen, als etwas Vornehmes und Vollkommenes zugeschrieben werden, ... ich für meinen Teil halte die Erde für höchst vornehm und bewunderungswert, gerade wegen der vielen verschiedenartigen Wandlungen, Veränderungen, Erzeugungen usw., die ohne Unterlaß auf ihr sich abspielen." (Ich entnehme dies einem Aufsatz Goldbecks in „Die Antike" I [1925], S. 72.) — Die interessanteste Figur dieser Natursymbolisten ist Heraklit von Ephesos (vor 500). Seine metaphysischen Grundgedanken gehen uns hier nichts an; wichtig aber ist für uns, daß bei ihm die Tatsache deutlich wird, daß das Symbol nicht ganz unbewußt gebraucht wird, d. h. daß diese Philosophien sich bis zu einem gewissen Grade des seelischen Konfliktes als des Ausgangspunktes bewußt sind. Ohne das wäre die Tat des Pythagoras undenkbar. Aber schon bei Heraklit gehört dahin die Vorstellung, daß der *λόγος*, d. h. die Harmonia, identisch ist mit dem menschlichen Denken und der menschlichen Seele; darin verrät sich die Wunschvorstellung, die sonst in den Kosmos als Erfüllung projiziert ist.

Im übrigen darf man die Fragmente Heraklits mit ihrem z. T. ethischen Problemen gewidmeten Inhalt nicht wörtlich nehmen (wie dies neuerdings wieder Georg Burckhardt, Heraklit [Orell Füßli, Zürich 1925] und Pierre Bise, La politique d'Héraclite d'Éphèse [Alcan, Paris 1925] wollen); sie sind meistens Gleichnisse für seine Identifizierung von Harmonie und Disharmonie. — Was die Form betrifft, so ist Heraklit, weil von ihm relativ viel erhalten ist, charakteristisch durch seinen aphoristischen Ausdruck. Er gibt keine zusammenhängende, logisch auseinander sich erschließende Weltdeskription, sondern sucht durch ständig variierte Beweise die unbeweisbare Grundtatsache der Harmonie in der Disharmonie glaubwürdig zu machen. Die Form geht

Digitized by Google

aus den psychischen Voraussetzungen hervor; offenbar schrieb auch Anaximander nicht anders. Sobald Wissenschaft daraus wird, wie bei Parmenides in dem ältern (?) Teil, der sog. Doxapartie, muß eine neue Form gefunden werden; zuerst, bei ihm und bei Empedokles, ist es die epische, erst an ihre Stelle tritt die wissenschaftliche Prosa. Für die Ethik ist aber diese aphoristische Form geblieben bis Demokrit und unter seiner Einwirkung auch noch später (vgl. P. Friedländer, *Ὑποθῆκαι*, Hermes 1913).

In den Anschauungen dieser ionischen Naturphilosophie wuchs auch Pythagoras in Samos heran (zweite Hälfte 6. Jahrh.). Aus unbekannten Gründen zog er in reifen Jahren nach Italien, wo er in den Bann der orphischen Ideen geriet. Der von ihm sich herleitende ältere Pythagoreismus, der bis in den Anfang des 4. Jahrhunderts in großen Sekten weiterlebte, ist mehr oder weniger eine Restauration der Orphik; gleichzeitig ist er das erste ethische System der Griechen. Von der Orphik übernahm er die Seelenwanderung und Eschatologie mit den aus ihr resultierenden Verpflichtungen im diesseitigen Leben. Während diese aber dort offenbar schon durch die reine Zugehörigkeit zur Gemeinschaft und durch die Teilnahme an ihren Zeremonien erfüllt waren, trat bei Pythagoras in erster Linie die mit persönlichster Verantwortung verbundene reine Lebensführung. Dieser *Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου* ist das Objekt dieser Ethik. Seine Grundlage ist eine sehr zweckdienliche Psychologie und Physiologie, deren Hauptbestandteile durch Übertragung der ionischen kosmischen Ideen auf den menschlichen Mikrokosmos zu erklären sind. Damit ist aber eine Art Rückkehr zum Mutterboden der ganzen Metaphysik vollzogen, was, wie schon oben bemerkt, nur möglich war, wenn die Tatsache dieses Ausgangspunktes nie ganz in Vergessenheit geraten war. Die Wahrheitstreue der Ionier schuf so im Pythagoreismus ein System, das zwar sehr viele Sonderlichkeiten infolge ungenügender Beobachtungsmöglichkeit enthielt, aber zum mindesten auf seelischem Gebiet sich gerade gegenüber den Späteren durch eine hervorragende Ungezwungenheit und Objektivität auszeichnete. Es wird nichts Unmögliches postuliert, sondern vorsichtig ausprobiert, auf welche Weise man am ehesten zu einer seelischen Symmetria (= der ionischen Harmonia) gelangen kann. Parallel nebeneinander stehen die Vorschriften für Leib und Seele. Für den ersteren wird, damit eine Symmetrie möglich ist, von Pythagoras oder seinen Jüngern eine Humoraltheorie aufgestellt, die ja dann die Wissenschaft bis weit in die Neuzeit hinein beherrscht hat. Für die Seele werden in Abhängigkeit davon ebenfalls gegensätzliche Kräfte angenommen, die im Gleichgewichtszustand sein sollten, was aber keineswegs sagen will, daß die seelischen Dinge sekundär wären — nur war ihnen schwerer beizukommen. Eine ganz klare Vorstellung lag aber offenbar nicht vor; es werden von der körperlichen Sphäre her Termini wie Verdauung, Katharsis usw. einfach übertragen. Auch die Therapie ist durchaus der körperlichen nachgebildet. Es gibt zwei Verfahren, eines für akute Störungen, Katharsis geheißen; sie wird vor allem durch Musik erzielt. Viel wichtiger ist das andere, eine seelische Abhär-

Digitized by Google

tung, die in erster Linie auf Mnemotechnik beruht. So läßt sich der ideale, möglichst gleichmäßige Seelenzustand erreichen, der den Menschen vor Attacken sichert. „Er soll nicht bald mager, bald dick, nicht bald heiter, bald niedergeschlagen sein" (Diels 45 D 6); *πάντα προσδοκᾶν* „auf alles gefaßt sein" ist eines der *σύμβολα Πυθαγορικά*, pythagoreischer Merksprüche, die durch ständige Repetition dem Menschen dermaßen in Fleisch und Blut übergehen sollen, daß er ihre Lehren im Bedarfsfall, im *καιρός*, unfehlbar vor sich hat. Um dies zu erreichen, stählt der Pythagoreer sein Gedächtnis durch vielfältige Übungen. Auch die Freundschaft, die sehr gepflegt wird, erfüllt in erster Linie die Aufgabe, dem von Disharmonien bedrängten Nächsten mit Rat und Tat beizuspringen.

Der Gedanke der Symmetrie fand seinen halb spielerischen Ausdruck in Zahlzuweisungen. Anknüpfend an populäre Anschauungen (heilige Zahlen!), aber von diesen durch die Wahl ungewohnter Zahlen sich bewußt trennend (4 und 10 statt 3 und 7), drücken die Pythagoreer die Gesetzmäßigkeit der Verhältnisse aus, indem sie den Natur- und Seelenvorgängen Zahlen zuweisen. Es sind Verhältniszahlen, die aber, da die Meßbarkeit schon der körperlichen Dinge, von den seelischen ganz zu schweigen, für diese primitiven Methoden nur ein Traum sein konnte, mehr demonstrativen Charakter an sich tragen. Übrigens kommen diese Zahlenspielereien wahrscheinlich erst bei spätern Pythagoreern vor; sie erst fingen an darüber nachzudenken, in welchen Beziehungen die Zahlen zu den Funktionen des Leibes und der Seele stehen. Erst ganz spät, erst unter dem Einfluß der platonischen Alterslehre, wurden diese Zahlen wieder auf den Kosmos zurückübertragen, und so entstand jene phantastische Ausgestaltung des Pythagoreismus, die uns vor allem bei Aristoteles entgegentritt.

Die oben gegebene Darstellung fußt auf den neuen Erkenntnissen über die dunkle Geschichte des Pythagoreismus, die schon darum dunkel sein muß, weil die Pythagoreer prinzipiell ihre Lehre nicht der Schrift anvertrauten. Das Wichtige war eben durchaus die Lebensführung. Die vielberedete Schrift des Philolaos, die vor Platon diese Zahlenspielereien enthalten haben soll, ist jetzt wohl endgültig als nachplatonisch erwiesen; vgl. hierzu und zum Folgenden das hervorragende Buch von Erich Frank, Plato und die sog. Pythagoreer (Niemeyer, Halle 1924) und Ernst Howald, Die Schrift des Philolaos (Essays on the history of medicine presented to Karl Sudhoff, Zürich 1924). Für die Schilderung des Pythagoreismus sind Grundlage die Fragmente des Aristoxenos von Tarent, eines Schülers und Mitarbeiters des Aristoteles (gesammelt von Mewaldt, De Aristoxeni Pythagoricis sententiis et vita Pythagorica, Diss. Berlin 1904; vgl. Diels 45 D), der selber in seiner Heimat die letzte Phase des Altpythagoreismus beobachten und miterleben konnte. In seiner Darstellung ist der Pythagoreismus eine reine Diätetik der Lebensführung, selbst Seelenwanderung und Zahlen treten stark zurück. Der Versuch von Hermann Taeger, De Aristoxeni libro Pythagorico (Diss. Göttingen 1923; vgl. Jahrb. der philos. Fakultät der Univ. zu Göttingen 1923, S. 24; kurzer Auszug in den Jahresberichten des philolog. Vereins zu Berlin 49 (1924], S. 74), dem sich sein Lehrer Pohlenz anschließt (Nachrichten der Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen 1920, S. 173), die Angaben des Aristoxenos aus Platon und Aristoteles abzuleiten, muß abgewiesen werden. Aristoteles' Angaben über die Pythagoreer (die „sog. Pythagoreer")

Digitized by Google

sind abhängig von einer späteren Generation von Pythagoreern, größtenteils dem genannten Pseudophilolaos; vgl. dazu, außer Frank, Howald, Die Anfänge der europ. Philos. S. 39 ff., und Jenny Bollinger, Die sog. Pythagoreer des Aristoteles, Diss. Zürich 1925.

Sicherlich sind an dieser pythagoreischen Psychologie alle Erklärungen und Deutungen, vom Standpunkt unserer heutigen Kenntnisse aus gesehen, falsch, sicherlich sind so gut wie in der Physiologie und in der aus ihr hergeleiteten Medizin (vor allem der Säftelehre) nur die Symptome beobachtet anstatt der eigentlichen Krankheitsursachen, aber vom therapeutischen Standpunkt aus — und der ist in der innern Ethik ja das Wesentliche — ist sie hervorragend, und im Vergleich zu allen spätern Psychologien des Altertums, außer etwa derjenigen des Poseidonios, schon darum besonders objektiv zu nennen, weil sie dem Irrationalen Platz gewährt. Sie hat sich gerade deshalb nicht durchsetzen können, weil unter dem Einfluß des Parmenides die Wunschvorstellungen zu Realitäten, das rational Gedachte zu Wirklichem gemacht wurde, und weil dieser gewalttätige Geist Sieger blieb in Griechenland. Doch gedieh diese Lehre lange Zeit abseits ganz gut, ja sie brachte fast zufällig allerlei Wissenschaften aus sich hervor, da ihre Eigenart ihr besonders mathematische und medizinische Forschungen nahelegte. Anderseits verdichteten sich die Funktionen von Musik und Kunst in ihrer seelischen Therapie zu wichtigen, leider auch bald verdrängten Kunsttheorien.

Die bekannte Lehre von der *κάθαρσις τῶν παθημάτων* (Reinigung der Leidenschaften) in Aristoteles' Poetik Kap. 5 glaubte ich aus dem Pythagoreismus herleiten zu können (Hermes 1920). Die Sache ist aber komplizierter, indem Gorgias von Leontinoi auch irgendwie damit zusammenhängt (Pohlenz, „Die Anfänge der griechischen Poetik", Nachrichten der Gött. Gesell. d. Wissensch. 1920). Auch diese psychologisch so reizvollen Versuche wurden von den brutaleren und rationalistischeren der platonisch-aristotelischen Ästhetik beiseite gedrückt.

Ganz ging aber der Geist dieser Schule nicht verloren, indem Demokrit wieder auf ihre Ethik zurückgriff, so daß ihre Betrachtungsart von Zeit zu Zeit neben der Hauptlinie griechischen Geistes, die von Parmenides her kommt, für Augenblicke auftaucht, aber stets nur in Nebenerscheinungen.

In der Hauptsache aber war, wie gesagt, für die geistige Entwicklung Griechenlands die Tat des Parmenides entscheidend; mit ihm schied sich die spezifisch griechische Richtung von der allgemein europäischen. Durch die Anerkennung des Gedachten als einer Realität, der Tätigkeit des Denkens als einer schöpferischen gleich der göttlichen, kam jene Nuance in alles, was Griechenland auf geistigem Gebiet schuf, die man auf den ersten Blick als Rationalismus zu bezeichnen geneigt wäre, um dann aber sogleich einzusehen, daß die harmlose, wie Spreu vom frischen Leben verwehte Tendenz des beginnenden 18. Jahrhunderts, welche diesen Namen trägt, ihn nicht abtreten kann an diese Griechenland im Innersten charakterisierende Wesenheit. Es ist vielmehr Intellek-

Digitized by Google

tualismus oder etwas Ähnliches, eine ungeheure Überschätzung des Denkerischen und eine ebensolche Unterschätzung der Wirklichkeit. Diese Züge tragen von nun an alle Leistungen, die auf der Hauptlinie der griechischen Entwicklung liegen; der scharfe Wirklichkeitssinn der Ionier, ihre Wissenschaft, ging nur von Zeit zu Zeit eine mehr oder weniger geglückte Verbindung mit ihr ein.

Zuerst aber fand sich in Parmenides der letzte Ausweg des kosmischen Symbols. Er fand dafür die einzig mögliche Rettung aus hilfloser Situation — man denke nur an die verzweiflungsvollen Versuche des Heraklit. Sein genialer Ausweg, die kosmische Harmonie in der gedachten Welt zu suchen, war einer der hinreißendsten metaphysischen Gedanken, die je ersonnen worden waren; freilich eine Weiterentwicklung duldete er nicht. Er war ein Schlußstein einer Reihe und zudem so einfacher Natur, daß er von Nachfolgern nur noch unwesentlich ausgearbeitet werden konnte.

So wenig wir darüber erstaunt sein dürfen, daß während der Hochblüte des ionischen Symbols kaum irgend etwas auf dem Gebiete der innern Ethik gedacht wurde, da das Symbol alles absorbierte, ebenso sehr wird es uns jetzt selbstverständlich sein, daß mit dem Augenblick, wo das Symbol verschwindet, die ethischen Probleme wieder auftauchen, wie wenn nichts anderes der Fall sein könnte. Die Schüler und Nachfolger des Parmenides, soweit sie nicht, wie Zenon von Elea und Melissos von Samos, nur die Gedanken ihres Lehrers paraphrasierten oder aus dem Symbol heraus reine Naturwissenschaft ableiteten und Erkenntnis um ihrer selbst willen suchten, wie Empedokles und Anaxagoras — sie treiben Ethik mit der gleichen Selbstverständlichkeit wie die Ionier vorher ihre Naturphilosophie, mögen auch die ersten Schritte noch eine gewisse Unsicherheit verraten. Begreiflicherweise, denn bei der engen Verbundenheit von Ethik und Symbol konnte sich die Loslösung von dem nicht gerade bewährten, aber durch die Tradition eingebürgerten Symbol nur nach und nach vollziehen. Die ältere Generation, vor allem Protagoras von Abdera und Gorgias von Leontinoi auf Sizilien, suchte die parmenideische Lösung weiterzuführen, ohne allerdings mehr entscheidende Schritte tun zu können. Prodikos und Gorgias schreiben wie alle Ionier noch „über die Natur" und Protagoras und Antiphon „über die Wahrheit", d. h. das Seiende im parmenideischen Sinne. Aber der berühmte Anfang des Hauptwerkes des Protagoras, der sog. Homomensurasatz: *πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν*, „aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind" (Diels 74 B 1) mit seiner Überführung der Probleme vom erkannten Objekt aufs erkennende Subjekt zeigt neue Wege. Es ist der Anfang jener „Gedankenfreiheit", die in der zweiten Generation nach Parmenides aus seiner Lösung erwuchs, indem dem Subjektivismus Tür und Tor geöffnet wurde, die aber rasch

Digitized by Google

der Reaktion und der Rückkehr zu den eigentlichen Anschauungen desselben Platz machte, welche im Gegenteil auf Beschränkung zielten. Diese Alternative entstand je nachdem, ob man die Gedanken des Parmenides psychologistisch oder ontologisch wertete; das letztere war die sich behauptende Stimmung des Altertums.

Zuerst freilich erschrak man fast über das Werkzeug des Geistes, das Parmenides einem in die Hand gedrückt hatte. Man erprobte und prüfte es vorsichtig; mehr um seiner formellen und technischen Möglichkeiten willen wird es gehandhabt. Protagoras ist stolz darauf, jede Behauptung so gut wie ihr Gegenteil beweisen zu können, er ist stolz darauf *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν* „die mindere Sache zur besseren zu machen", aber zum Nihilismus führt das bei ihm nicht. Nicht den Stärkeren (im Reden und Disputieren) an und für sich nennt er weise, *ἀλλ' αὐτὸν τοῦτον, ὃς ἄν τινι ἡμῶν, ᾧ φαίνεται καὶ ἔστι κακά, μεταβάλλων ποιήσῃ ἀγαθὰ φαίνεσθαί τε καὶ εἶναι* „sondern gerade den, der einen von uns, dem Schlechtes scheint und Schlechtes ist, bekehrt und es dazu bringt, daß ihm Gutes scheint und ist" (Platon, Theätet 166 D). So trägt diese Zeit, in der ja auch, vornehmlich durch Gorgias, die Rhetorik zum erstenmal auftritt, vor allem die Zeichen des dialektischen und formalen Tastens. Aber die Themen, die diese Leute als Übungsmaterial wählen, sind nicht der Kosmologie, sondern der Ethik entnommen. Über den harmonisch gedachten Kosmos mit seinen wenigen Prädikaten läßt sich nicht in Beweisen und Gegenbeweisen disputieren, wohl aber über die tatsächlich zwei- und vieldeutigen Anforderungen des Menschen an sich und andere. Aber es ist nicht bloss totes Material, nur ist das Interesse noch kein zielsicheres, kein scharf umgrenztes. Es ist nicht der reine Schrei des Individuums nach Glück; darum kommt auch nichts Zwingendes als Antwort. Und das ist sehr verhängnisvoll. Denn in dieser Periode werden, wie es ohne weiteres klar ist, die Probleme gestellt, die Bahnen der ethischen Möglichkeiten eingeschlagen, die Formulierungen aufgestellt, welche für alle Zukunft die Geister beschäftigen sollten. Vor allem beginnt hier die Vermengung von Triebethik und sozialer Ethik, indem die in das Zentrum tretende Triebethik sich der Formen der alten populären bemächtigt. Hand in Hand damit geht die Verwirrung in den Begriffen Mensch-Individuum und Mensch als Teil eines sozialen Ganzen. Man meint das Individuum, aber man trennt es nicht vom „Bürger". *ἀγαθοὺς πολίτας ποιεῖσθαι* „gute Bürger hervorbringen", das ist das Lehrziel des Protagoras (Platon, Prot. 319 A); keine Einzelkenntnisse, keine Wissenschaften verspricht er, sondern, was not tut, *εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως* „Wohlberatenheit in den häuslichen Angelegenheiten und den Dingen der Stadt"; das nennt er gleichzeitig: *βελτίονα γίγνεσθαι* „sittlich besser werden" (318 A und E). Nie ist aber von der Aufgabe des Bürgers als solchen, als eines Faktors im Staate die Rede; wieder wird doch nur der einzelne und sein Glück als Ziel gesehen,

Digitized by Google

der Staat nur als eine Mehrheit von Individuen betrachtet; sind diese gut, hochstehend, glücklich, dann ist es auch der Staat. Aus diesem Geiste heraus schreibt Protagoras *περὶ φιλοτιμίας, περὶ τῶν ἀρετῶν,* aus ihm heraus stellt Gorgias Tugendtabellen und -charakteristiken auf, aus ihm heraus behandelt auch Sokrates Staat und Ethik, denn es muß uns in jeder Hinsicht klar sein, daß auch er dieser Generation angehört. In allem Äußerlichen trägt er ihren Typus. — In dieser Generation werden die Grenzen der Ethik abgesteckt, sie erklärt das Glück als Ziel des Lebens, sie bringt die triebethischen Probleme auf die Antithese Lust und Tugend; alles Dinge, welche nachher zu Formeln erstarren, die nur mühsam mit Leben gefüllt werden können. Diese Urantithese hat ihre vorbildliche Form im Herakles am Scheideweg erhalten, den Prodikos als erster gestaltete.

Die interessanteste und für uns aufschlußreichste Figur dieser Zeit (außer Sokrates) ist der durch neue Papyrusfunde fassbar gewordene oder zum mindesten besser durchdenkbare Antiphon der Sophist. Seine Lehre ist die reine Übertragung der parmenideischen Transzendenz auf die innere Ethik. Die eine seiner beiden Hauptschriften *περὶ ἀληθείας* „über die Wahrheit", aus der zwei größere Stücke neu gefunden worden sind, führt neben physikalisch-anthropologischen Dingen offenbar aufs konsequenteste den Gegensatz *φύσις . . . νόμος* „Natur und Gesetz (Brauch)" durch, der nichts anderes ist als die Antithese Wahrheit und Schein des Parmenides. Die Natur ist dabei die reine Wunscherfindung, eine erträumte Idealwelt, eine äußere und innere Harmonie, während der *νόμος,* wie der diesseitige Kosmos, durch Unruhe, Verschiedenheit und Widerspruch getrübt ist und darum nicht die Wirklichkeit sein darf. Charakteristisch sind dafür Worte, die den Gegensatz zu dem Menschen schildern, der gegen die irdischen Gesetze verstößt: *τῶν δὲ τῇ φύσει ξυμφύτων ἐάν τι παρὰ τὸ δυνατὸν βιάζηται ἐάν τε πάντας ἀνθρώπους λάθῃ, οὐδὲν ἔλαττον τὸ κακόν, ἐάν τε πάντες ἴδωσιν, οὐδὲν μεῖζον· οὐ γὰρ διὰ δόξαν βλάπτεται, ἀλλὰ δι' ἀλήθειαν* „bei den naturgegebenen Dingen, wenn er dagegen Gewalt anwendet, sollte auch kein Mensch ihn dabei ertappen, so ist das Übel doch nicht geringer und sollten ihn auch alle Menschen sehen, so ist es doch nicht größer. Denn kein Scheinschaden, sondern ein wahrer Schaden tritt ein" (Col. 2 Z 10; Diels[4] S. XXXII). Auf Grund solcher Fragmente konnte man zur Meinung kommen, es wäre Antiphon einer jener Aufklärer, die die herrschenden Moralbegriffe entlarven, sie als naturwidrig empfinden (*τὰ πολλὰ τῶν κατὰ νόμον δικαίων πολεμίως τῇ φύσει κεῖται* „die meisten der durch Gesetz als gerecht anerkannten Dinge stehen im Widerspruch zur Natur" Col. 2, Z. 26), um an ihre Stelle ein Naturrecht, z. B. eine Theorie vom Rechte des Stärkeren zu stellen wie Kallikles bei Platon. Er hätte damit in jene für die äußere Ethik so fruchtbare Aufklärungsbewegung hineingehört, an die man beim Namen

Digitized by Google

Sophistik zuerst denkt; findet sich doch bei ihm zum erstenmal der Gedanke der Gleichheit von Griechen und Barbaren (Fragm. B Col. 2 Z. 27, Diels[4] S. XXXVI). Aber die längst bekannten Fragmente aus der andern seiner Hauptschriften, *περὶ ὁμονοίας*, lehrten bald die Sache recht anschauen; diese *ὁμόνοια* ist nichts anderes als die ionische Harmonia, vom Kosmos auf den *νοῦς* übertragen, von der Physik auf die Psychologie. Das Leben wird voller Pessimismus betrachtet: *τὸ ζῆν ἔοικε φρουρᾷ ἐφημέρῳ τό τε μῆκος τοῦ βίου ἡμέρᾳ μιᾷ, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἢ ἀναβλέψαντες πρὸς τὸ φῶς παρεγγυῶμεν τοῖς ἐπιγιγνομένοις ἑτέροις* „das Leben gleicht einer eintägigen Wache und die Lebensdauer sozusagen nur einem einzigen Tage, an dem wir rasch unsere Blicke zum Lichte erheben, um dann die Parole den nachgeborenen andern weiterzugeben" (Diels 80 B 50). Die Kürze zwingt zu vorsichtiger Ausnutzung, denn man kann das Leben nicht wie einen falsch gesetzten Spielstein zurücknehmen und wieder richtig hinsetzen (B 52); man darf nicht leben wie gewisse Menschen, *οἳ τὸν παρόντα μὲν βίον οὐ ζῶσιν, ἀλλὰ παρασκενάζονται πολλῇ σπουδῇ ὡς ἕτερόν τινα βίον βιωσόμενοι* „welche nicht das gegenwärtige Leben leben, sondern sich mit großer Mühe ausrüsten, als ob sie noch ein anderes Leben zu leben hätten" (B 53). Darum muß man schauen, was not tut. Alles Äußere, Materielle kann das nicht; deutlich spürt man aus den wenigen Fragmenten, wie das Glück ganz auf eine innere Ethik basiert ist. Die Erziehung ist ihr Kern; denn nur wer von Jugend auf sich geübt hat, kann sich beherrschen (B 60). Vernünftig ist, wer *ταῖς παραχρῆμα ἡδοναῖς ἑαυτὸν ἐμφράσσει* „wer sich den Augenblicksleidenschaften verschließt" (B 58); nur wer sich selbst bezwungen hat, ist *κόσμιος* „sittlich hochstehend". Also eine Organisation der Triebe, denen tief in ihr Wesen geschaut wird, weil es nichts Furchtbareres gibt als *ἀναρχία* auf seelischem Gebiet (B 61).

Die Schilderung der geistigen Haltung der nachparmenideischen Zeit, für die ich absichtlich im allgemeinen den so oft mißbrauchten Namen der Sophistik vermieden habe, ist aufs engste an Parmenides anzuknüpfen. Der Versuch, das Suchen nach der Kunst des *εὖ λέγειν*, also nach Rhetorik als den treibenden Zug in ihr zu sehen (den Heinrich Gomperz, Sophistik und Rhetorik, Teubner 1912, gemacht hat), ist glücklicherweise sofort im Keime erstickt worden (vor allem von Wendland und Pohlenz). Aber auch die einseitige Festlegung auf den Begriff „Aufklärung" trifft doch nur eine Seite der ganzen Zeit, und zwar eine relativ nebensächliche. Das Unbestimmte, das diese Zeit an sich hat, gehört aufs innerste zu ihrem Wesen — es ist ein Ausdruck der Unsicherheit, des Suchens nach einem Stoff des Denkens, ev. nach einem neuen Symbol, nachdem das alte zu Ende entwickelt worden war. Für Antiphon wurde zuerst nach dem Fund des ersten Stückes (zugänglich am besten bei Diels[4] [= Anhang zu Diels[3]], S. XXXI ff.), der überhaupt das Interesse auf ihn gelenkt hatte, mehr die moralrevolutionäre Tendenz herausgearbeitet. Die richtige Erkenntnis gewann dann Ettore Bignone in mehreren Aufsätzen, vgl. besonders Antifonte Sofista ed il problema della Sofistica nella storia del pensiero Greco (Nuova Rivista Storica anno I, 1917) und Supra un nuovo papiro della verità di Antifonte Sofista (Rivista di filol., nuova serie, anno I 1923, S. 145 ff.).

Was wir an Aufklärungsliteratur aus dieser Zeit besitzen, ist nicht überwältigend.

Digitized by Google

Die Konventionalität der Moral, ihre Gebundenheit an Ort und Zeit ist zwar ein vielbehandeltes Thema, aber mehr im spielerischen Sinne, schon weil es sich ja nicht um innere Ethik handelt. Es soll mehr Übungsmaterial sein mit seinen zwei oppositionellen Standpunkten. Die ethischen Umwälzungen sehen bedeutender aus, als sie in Wirklichkeit gewesen sein mögen, da die Entwicklung auf dem Boden Athens katastrophaler gewesen sein wird; die Ionier auf alle Fälle waren weit voran. Mit dieser Einschränkung ist freilich die in den Stücken des Euripides zutage tretende Gesellschaftskritik ungeheuer eindrucksvoll, gerade verglichen mit der konservativen Haltung seines Zeitgenossen Sophokles. Vgl. zu dieser Seite der Sophistik die zahlreichen Aufsätze von Wilhelm Nestle, vgl. Überweg (S. 61* u. S. 64*). Das interessanteste Literaturdokument dieser spielerischen Moralbetrachtung sind die *Δισσοὶ λόγοι* (Diels 83).

In ganz begreiflicher Weise brachte das Aufgeben des kosmologisch-naturwissenschaftlichen Symbols mit dem Menschen, bei dem innere und äußere Ethik nicht geschieden wurden, auch das Interesse für Geschichte und speziell Kulturgeschichte. Schon bei der Doxapartie des Parmenides, wo in der Mitte der „Kränze" eine Göttin sitzt, die Geburt und Paarung der Menschen lenkt und zuerst den Eros geschaffen hat (Fragm. 12 u. 13), ist dies spürbar; bei Empedokles aber und Anaxagoras spielen Kosmogonie und Kulturgeschichte bereits eine ansehnliche Rolle, in dem Sinne, daß anstatt eines permanenten Kraftprinzips schüchtern ein historisches Kraftprinzip eingeführt wird. Schon werden, z. T. in Fortführung alter Chroniken, allerlei antiquarische Sammlungen begonnen: Hippias von Elis ediert die Olympionikenlisten, Hellanikos von Mytilene organisiert die Chronologie des Mythus u. ä. m. Weniger gehört hierher das Geschichtswerk des Herodot, da der historische Zweck und Erfolg neben dem erzählerischen mehr ein Parergon ist. Aber der Begriff der Wahrheit existiert weder für die Geschichte noch überhaupt für die langsam keimenden Geisteswissenschaften. Er taucht zum erstenmal auf, und zwar sofort bis in die letzten Folgerungen gesteigert, im Geschichtswerk des Thukydides. Ein leidenschaftlicher Drang lebt darin, vom Zufälligen, was ihm der Fall Athens bedeutet, zu abstrahieren und zu den ewigen Werten der letzten Wahrheit durchzudringen, die in der ideellen Überlegenheit Athens und seiner Tendenzen liegt. Es gibt nur eine Deutung für dieses Problem: Der Versuch einer Symbolbildung liegt vor uns. Es ist natürlich, daß die innere Ethik, unlösbar, wie sie sich auf dem eigenen Boden fühlt, nach einem neuen Symbol ringt; eine Generation später fand sie es in der Erkenntniskritik und Logik Platons. Da sie jetzt mit äußerer Ethik (und Kulturtheorie und -geschichte) verbunden war, liegt der Gedanke nahe, daß sie diese Verbindung dazu brauchte, um ein geschichtliches Symbol zu suchen. Der Versuch ist ohne eigentliche Nachfolge geblieben; auch die wissenschaftliche Historiographie hat den Wahrheitsfanatismus nicht konserviert, wie dies vorher bei den aus dem ionischen Symbol erwachsenden Naturwissenschaften der Fall gewesen war. Erst in der Neuzeit sind solche geschichtlichen Symbole erfolgreich aufgenommen worden (z. B. Hegel). Bei Thukydides ist ähnlich wie bei Heraklit die verwundete Leidenschaft

Digitized by Google

darum so ungeheuer, weil das Symbol sich während des Schaffens als unmöglich erwies. Um so lauter muß er es verkünden, um so schwerer um die Wahrheit kämpfen.

Ganz geschieden durch Ort und Art von all diesen im Treiben der Öffentlichkeit lebenden und in ihr aufs stärkste verankerten Persönlichkeiten ist Demokritos von Abdera, der letzte Vorsokratiker, weil er, zwar geraume Zeit über Sokrates' Tod hinaus lebend, unbeeinflußt von diesem blieb. Die ernste Tradition und die Sage wetteifern miteinander, seine wissenschaftliche Universalität und seine hohe Geistigkeit zu betonen — Demokrits Gestalt ist nur der des Aristoteles zu vergleichen. Seine Naturbetrachtung ist gänzlich symbollos, reine Wissenschaft; in großartiger Weise trifft er eine Selektion des Besten aus dem ihm Überkommenen und baut darauf weiter. Seine Ethik, die er als erster neben die Naturforschung stellt, natürlich unter dem Einfluß der Sophistik, als selbstverständliches Arbeitsfeld des wissenschaftlichen Menschen, könnte leicht den Eindruck erwecken, derjenigen des Antiphon ähnlich zu sein: Die indirekte antike Überlieferung betont auch bei ihm die Gegensatzstellung zum Staat, dessen Gesetze ihm *ἐπίνοια κακή* „ein schlechter Einfall" waren und von dessen Recht er sagt *τὸ δοκοῦν δίκαιον οὐκ εἶναι δίκαιον, ἄδικον δὲ τὸ ἐναντίον τῆς φύσεως* „das was als gerecht gilt, sei nicht gerecht, ungerecht aber, was im Gegensatz zur Natur steht" (Diels 55 A 166). Aber abgesehen von der selbstverständlichen Neigung jeder innern Ethik zum Quietismus, ist diese Ähnlichkeit bei Leuten der gleichen Generation nicht weiter verwunderlich. Bei näherer Prüfung zeigt sich aber, daß auch diese Ethik auf sorgfältiger Selektion des Besten, was vorher darüber gedacht worden war, beruht. Suchte er nach dem Vorzüglichsten der vorhergehenden Zeit auf dem speziellen ethischen Boden, so mußte er sich in erster Linie mit dem Pythagoreismus auseinandersetzen, wie denn auch eines seiner Bücher den Titel *Πυθαγόρης* trägt (Diels 55 B 0a). Von diesem ist er aufs stärkste beeinflußt; abgestreift wird nur alles Spezifische, die Seelenwanderung, die Zahlenspekulation, die konstruierte psychologische Basis — aber nicht ganz; den Gedanken der Symmetria behält er bei. Sätze, wie die gleich zu zitierenden, verraten die Abhängigkeit: *ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμίη γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου συμμετρίῃ· τὰ δ' ἐλλείποντα καὶ ὑπερβάλλοντα μεταπίπτειν τε φιλεῖ καὶ μεγάλας κινήσιας ἐμποιεῖν τῇ ψυχῇ· αἱ δ' ἐκ μεγάλων διαστημάτων κινούμεναι τῶν ψυχέων οὔτε εὐσταθέες εἰσὶν οὔτε εὔθυμοι* „Wohlgemutheit erringen sich die Menschen durch Maßhalten in der Lust und Symmetrie der Lebensführung. Was aber in zu geringem oder überflüssigem Maße vorhanden ist, pflegt umzuschlagen und große Bewegungen in der Seele hervorzurufen. Die in großen Gegensätzen sich bewegenden Seelen sind weder beständig noch wohlgemut" (B 191) und *καλὸν ἐν παντὶ τὸ ἴσον· ὑπερβολὴ δὲ καὶ ἔλλειψις οὔ μοι δοκέει* „schön in allem ist das Gleichmaß; Übermaß aber und Mangel gefallen mir nicht" (B 102).

Digitized by Google

Da Demokrit aber der psychologische Gedanke, schon wegen seiner spekulativen Haltung, viel weniger interessiert als der für das Leben normative, so wandelt sich ihm auch die Terminologie, wie das erste der eben genannten Zitate zeigt. *εὐθυμίη*, guter Seelenzustand, ist das, was zu erstreben ist. Sie hat bezeichnende Synonyme: *εὐεστώ* (Nebentitel seines Hauptwerkes), *ἁρμονία*, *συμμετρία* (A 167, 169, B 4). Diese Euthymie hat jene schillernden Farben wie sie das höchste Gut aller antiken Lusttheorien an sich trägt; sie hält sich zwar von den „Lüsten" ziemlich fern — im Gegensatz zu Epikur — ist aber doch nicht reine Schmerzlosigkeit, sondern „edle Lust", wie überhaupt die prinzipielle Durchdenkung der eigenen Lehre sehr zu wünschen übrig läßt. Mit Recht wird Demokrit vorgeworfen, daß damit ein zweites oberstes Prinzip, das Edle, hineinkomme; aber dessen wird er sich selber bewußt gewesen sein, hätte es aber als einen Streit um Worte betrachtet, da er die Realitäten auf seiner Seite sah. Vielleicht fehlte ihm der Mut der rücksichtslosen Konsequenz, aber er fühlte eben, daß die großen lustbetonten Affekte, die er darum einfach mit den ungerechten identifiziert, zu Störungen des innern Gleichgewichts und damit zu Unlust führen. In ähnlicher Weise mischt er die Prinzipien der äußern und innern Ethik, viel stärker als im Pythagoreismus, schon deshalb, weil die stark hedonistische Ausprägung (gegenüber der psychologischen der Pythagoreer) die Unterstreichung der Behauptung verlangt, daß diese Auffassung zugleich auch im gemeinen Sinne sittlich sei. So wird jede ungerechte Regung einfach als unzukömmlich hingestellt, sie verunstaltet die eigene Seele, z. B. *ὁ φθονέων ἑωυτὸν ὡς ἐχθρὸν λυπέει* „der Neidische fügt sich selber wie einem Feinde Leid zu" (B 88). Lust und Zukömmlichkeit sind aber identisch: *ὅρος συμφόρων καὶ ἀσυμφόρων τέρψις καὶ ἀτερψίη* „Grenze des Zukömmlichen und Unzukömmlichen sind Lust und Unlust" (B 188). So kann er geradezu sagen: *ὁ μὲν εὔθυμος εἰς ἔργα αἰεὶ φέρεται δίκαια καὶ νόμιμα .... ὃς δ' ἂν καὶ δίκης ἀλογῇ καὶ τὰ χρὴ ἐόντα μὴ ἔρδῃ, τούτῳ πάντα τὰ τοιαῦτα ἀτερπείη ....* „der Wohlgesinnte wird immer zu gerechten und sittlich vollkommenen Handlungen hingetrieben .... wer aber sich um die Gerechtigkeit nicht kümmert und das, was not tut, nicht vollbringt, dem gereichen alle diese seine Taten zur Unlust" (B 174).

Der Feind der *εὐθυμίη* ist in erster Linie die Maßlosigkeit: *εἴ τις ὑπερβάλλοι τὸ μέτριον, τὰ ἐπιτερπέστατα ἀτερπέστατα ἂν γίγνοιτο* „wenn einer das richtige Maß überschreitet, so wird leicht die höchste Lust zur höchsten Unlust" (B 233). Seine Triebe muß man beherrschen, *θυμῷ μάχεσθαι* „mit seiner Leidenschaft kämpfen" (B 236), denn *αἱ περί τι σφοδραὶ ὀρέξεις τυφλῶσιν εἰς τἆλλα τὴν ψυχήν* „die heftigen Erregungen in irgendwelcher Richtung machen die Seele für alles übrige blind" (B 72). Man soll zwar den natürlichen Bedürfnissen nicht widerstreiten (B 289); aber leicht lassen sie sich befriedigen, denn, wessen der

Digitized by Google

Leib bedarf, das steht allen leicht und ohne Mühe und Anstrengung zur Verfügung (B 223; vgl. B 210). Von Pythagoras bezieht er den Begriff des *καιρός;* jede Lust hat ihren *καιρός;* nur dann ist sie wirklich eine Lust, aber *ἡδοναὶ ἄκαιροι τίκτουσιν ἀηδίας* „unzeitgemäße Lust ruft Unlust hervor" (B 71). Die Schwierigkeit liegt in der Erkenntnis des *καιρός* (B 226). Diese ist das Ziel der Philosophie, der *σοφίη ἄθαμβος* „Weisheit, die sich nicht imponieren läßt" (B 216), denn sie ist es, die die Seele von den Leidenschaften befreit (B 31). Sie lehrt, was not tut, nicht *τὰ ἀϑνεῖα πολυπραγμονεύειν, ἀγνοεῖν τὰ οἰκήϊα* „sich um Fremdes kümmern und das Eigene nicht verstehen" (B 80); sie lehrt Selbstbeherrschung, auch wenn das Glück einem zu lachen scheint (B 3). Damit diese Weisheit sich erhärten kann und man also zu glauben fähig ist, die Seele sei allein verantwortlich für Glück und Unglück (*εὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη* „Glück und Unglück liegt in der Macht der Seele" B 170), muß der Zufall, das Schicksal möglichst zurückgedrängt werden. Ganz ist dies natürlich nicht möglich, aber seine Wirkung muß als verschwindend gering hingestellt werden neben den seelischen Einflüssen; nur die Narren richten sich nach den Schicksalsgewinnen (B 197). Die Dummen sind es, die *τύχης εἴδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀβουλίης · βαιὰ γὰρ φρονήσει τύχη μάχεται, τὰ δὲ πλεῖστα ἐν βίῳ εὐξύνετος ὀξυδερκείη κατιϑύνει* „die das Götterbild des Zufalls zur Beschönigung ihrer eigenen Ratlosigkeit schufen, denn nur selten kämpft der Zufall gegen die Vernunft an; die meisten Situationen des Lebens regelt ein vernünftiger Scharfblick" (B 119). Ohne diese philosophische Verhaltungsweise wäre unser Inneres ein *ποικίλον τι καὶ πολυπαϑὲς κακῶν ταμιεῖον* „eine reiche und schlimme Vorratskammer von Schlechtigkeiten" (B 149). Das führt ihn zu dem kühnen Gedanken, der eine bewußte Parodie pythagoreischer Ideen ist, die die edle Seele in der Kerkerhaft des Leibes schmachten lassen, daß der Körper eigentlich die Seele vor Gericht ziehen sollte wegen der Unbilden, die sie ihm antut (B 159). Rettung gewährt allein die Fähigkeit, die Lust nicht auf das Sterbliche zu richten (B 189). Dieses Unsterbliche, das freilich einem nicht in den Schoß fällt, denn nur *τὰ αἰσχρὰ ἄνευ πόνου αὐτόματα καρποῦται* „das Unedle kann ohne Mühe von selber gepflückt werden" (B 182) — dieses Unsterbliche ist Bildung, die den Glücklichen ein Schmuck, den Unglücklichen eine Zuflucht ist (B 180), und Kunst. Ganz in pythagoreischem Geiste spielt diese eine große und frei und unrationalistisch nachempfundene Rolle; *αἱ μεγάλαι τέρψιες ἀπὸ τοῦ ϑεᾶσϑαι τὰ καλὰ τῶν ἔργων γίνονται* „die großen Freuden entstehen aus der Betrachtung der hervorragenden Kunstwerke" (B 194). Der Dichter in seinem Wahnsinn (B 17) ist ihm nicht wie den Spätern ein Objekt des Mißtrauens, sondern er sagt von ihm *ποιητὴς δὲ ὅσσα μὲν ἂν γράψῃ μετ' ἐνϑουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος, καλὰ κάρτα ἐστίν* „alles, was ein Dichter mit Enthusiasmus und heiliger Begeisterung schreibt, das ist sicher schön" (B 18).

Digitized by Google

Seine ethischen Ansichten legt Demokrit in seiner Hauptschrift περὶ εὐθυμίης „über die Wohlgemutheit" dar; diese Schrift wollte Hirzel (Hermes 14, 1879) aus Seneca rekonstruieren, eine ganz verfehlte Idee. Über ihre Art steht das beste bei P. Friedländer, Ὑποθῆκαι (Hermes 48, 1913). Daneben sind noch viele Fragmente eines andern ethischen Werkes erhalten, das Ermahnungssätze (ὑποθῆκαι) enthielt, mehr populär gehalten, aphoristisch in der Weise des Heraklit (vgl. Friedländer a. a. O.; bestätigt aus der Nachfolge Epikurs in den κύριαι δόξαι durch P. Von der Mühll, Festgabe Adolf Kaegi dargebracht [Frauenfeld 1919]). — Eine Leukipposfrage gibt es auf dem Gebiete der Ethik nicht. Hingegen ist dahin Unsicherheit und Ängstlichkeit gebracht worden durch die vermeintlichen Entdeckungen Heinrich Laues (De Democriti fragmentis ethicis, Diss. Göttingen 1921; Die Ethik des Demokritos in: Jahresberichte des philol. Vereins zu Berlin, 49. Jahrg. Heft 1 u. 2 [Weidmann, 1923 u. 1924]). Laue will nach dem Vorbild v. Arnims aus der Sammlung der ethischen Fragmente alle diejenigen ausmerzen, die in den Handschriften des Stobaios den Namen des Demokrates tragen. Er behauptet, daß nicht nur stilistische Unterschiede vorliegen — die sich aus dem Charakter der beiden Werke, denen die Fragmente entstammen, zur Genüge erklären ließen — sondern daß darin auch völlig voneinander abweichende ethische Anschauungen ihren Ausdruck fänden. Diese Behauptung ist sofort von Diels[4] II, S. XVI bekämpft worden; eine ausführliche und, wie uns scheint, die Sache wieder einmal erledigende Antwort gibt Rudolf Philippson, „Demokrits Sittensprüche", Hermes 1924. — Demokrits Ethik ist ausführlich dargestellt worden von Natorp, Die Ethika des Demokritos, Text und Untersuchungen, Marburg 1893. Das „Archaische" an der demokritischen Ethik, d. h. die Unmöglichkeit, auf sie die für die späteren Schulen maßgebenden und auch von diesen ausgearbeiteten ethischen Fragestellungen anzuwenden, ist von ihm vernachlässigt. Auch sucht er zu viel Demokritisches bei andern Philosophen, zu wenig aber bei Epikur. Epikurs Ethik ist, abgesehen vom Zeitcharakter, die des Demokrit, so gut wie dieser Sachverhalt in der Physik vorliegt.

IV. SOKRATES

Die Philosophiegeschichte läßt mit Sokrates († 399) die ethische Periode der antiken Philosophie beginnen. Aus dem im vorherigen Kapitel Gesagten folgt ohne weiteres, daß dies von vornherein falsch sein muß, denn, was man eine ethische Periode nennen kann, das beginnt oder es muß vielmehr beginnen unmittelbar nach der letzten kosmischen Lösung, da es ja nur eine Rückkehr zu dem eigentlichen Problem ist, eine unfreiwillige Abkehr vom Symbol. Immerhin gehört Sokrates nahe an jene erste Generation der Sophisten heran, die das unfruchtbare Erbe des Parmenides zu verwalten hatte. Wir werden uns demnach nicht wundern, wenn er äußerlich so viele Züge der Verwandtschaft mit seinen Zeitgenossen aufweist, daß er geradezu als einer der Sophisten erklärt werden und aus diesem Zusammenhang seine Deutung empfangen konnte. Charakteristisch für seine ganze Generation ist die zwar selbstverständliche Rückkehr zu ethischen Problemen, aber gleichzeitig eine große Unsicherheit und Zaghaftigkeit im Anpacken derselben. Äußere und innere Ethik gehen durcheinander. Auch für Sokrates existiert kein Zweifel, daß das letzte Ziel allen menschlichen Strebens das Glück ist; aber die Wege zu ihm geht er nicht als Mensch, als Individuum, sondern als Bürger, als Glied einer sozialen Gemeinschaft. Politik ist ihm wie den andern iden-

Digitized by Google

tisch mit Ethik. Wie für die Sophisten sind auch für Sokrates die ethischen Themata Übungsplätze, Meletemata für formelle Leistungen. Er will damit überzeugen, er will Gegner besiegen. Es ist ihm um diese Tat mehr als um eine Wahrheit zu tun. Seine Gegner haben eigentlich nicht wirklich eine andere Meinung als er, sie sind ihm nicht inhaltlich oppositionell gesinnt, sie machen nur den Eindruck, wenig nachgedacht zu haben, vor allem aber der überlegenen Gesprächsführung des Sokrates auch nicht im entferntesten gewachsen zu sein. Gewiß sind spätere Geschlechter unter dem Eindruck dieser sokratischen Gespräche darauf geführt worden, die Denkformen und im Zusammenhang mit ihnen die Erkenntniswege zu prüfen, gewiß haben Leute wie Antisthenes und vor allem Platon die Anregungen zu ihren logischen und erkenntniskritischen Untersuchungen aus ihnen bezogen — es ist aber ein bedenklicher Irrtum, Sokrates die gleichen Absichten und die gleichen Resultate zuzuschreiben. Mag auch wertvolle Vorarbeit für eine wissenschaftliche Erfassung des Denkprozesses geliefert werden dadurch, daß vor allem die Begriffe von den Einzeltatsachen immer wieder geschieden und als innerlich andersartig hingestellt werden, so müssen wir von all dem in der historischen Auffassung des Sokrates abstrahieren. Dies ist nur eine seiner ständig sich wiederholenden Kampfmethoden, die ebensowenig um ihrer selbst willen gewählt werden, als die ethischen Resultate um ihretwillen da sind. Man tut den letzteren selbst damit noch zu viel Ehre an, wenn man sie im Gegensatz zu den deduzierenden Partien der Dialoge als Wunschvorstellungen ansieht, die in diese hineinprojiziert wurden. Diese Resultate sind die konventionellen Tugendvorstellungen; wichtig allein ist das Ringen um ihre Definition, weil dabei Feinde besiegt werden. Ganz ähnlich steht es mit einem zweiten Problem, das recht häufig zu Wort kommt, der Frage, wer eigentlich Fachmann auf moralischem Gebiete sei. Auch dieses Thema ist nur ein dankbar und häufig verwendetes Kampfmittel, das nie zu Ende geführt wird, aber vom technischen Standpunkt aus sehr wirksam ist: Die Parallelisierung von Ethik und andern *τέχναι* ist nur ein Kunstgriff; im Grunde liegt ihm nichts ferner als das, was einzig not tut, auf gleiche Stufe mit gleichgültigen und nur für die Praxis wichtigen Kunstfertigkeiten zu stellen.

Wirklich anders als bei den Sophisten wird der ganze Vorgang erst nach dem Sieg. Die Art und Weise wie er diesen Sieg erringt und den Gegner niederwirft, die Dialektik ist doch auch nur ein Spezialfall der sophistischen Technik, nicht von ihm erfunden, freilich von ihm zu höchster Vollkommenheit gebracht. Auch Protagoras anerbietet sich zu dialektischem Verfahren, *κατὰ βραχὺ ἀποκρίνεσθαι* (Platon Prot. 329 B); aber erst Sokrates braucht dieses ausschließlich, und erst er will von *μακροὶ λόγοι* „Langreden", d. h. von der gewöhnlichen Art der Unterrichtsrede überhaupt nichts wissen. Die Begründungen, die er dafür gibt, sind ganz und gar nicht stichhaltig: Man kann sich des Eindruckes nicht erwehren,

Digitized by Google

Sokrates war sich dessen genau bewußt, daß er dieses Werkzeug wie kein anderer zu handhaben imstande sei und daß er mit solchen Waffen des Sieges gewiß sein könne. Wären die andern durch ihre Renommisterei nicht genötigt, sich auf jede gestellte Bedingung einzulassen, so wäre des Sokrates Sieg kaum so sicher, wie er es mit der Dialektik je und je ist. Auf diesem Boden ist jeder Widerstand des Gegners nutzlos. Falls es Sokrates nur gelingt, ihn festzuhalten — dies ist das einzige ängstliche Moment in der Sache des Sokrates —, so ist dieser rettungslos verloren. Besonders skrupulös ist diese Technik freilich nicht; sie wird es auch nie werden trotz der großen Aufgabe, die sie in den nachsokratischen Philosophien zugewiesen erhält. Es geht nicht an, archaischem oder primitivem Denkvermögen die vielen schlimmen Entgleisungen und Abweichungen von der Logik zuzuschreiben — mit bewußter Bösartigkeit, die Gegner reizend, sie zu letztem Unsinn verführend, höhnend und dann wieder, wenn einer sich davonstehlen will, ihm schmeichelnd, so wirft mittels seiner Dialektik Sokrates alles zu Boden, was sich mit ihm einläßt. Aber noch viel auffallender ist sein Verhalten *nach* dem Siege. Kaum ist im Gespräch ein scheinbares Resultat erreicht, wenn es überhaupt je zu einem solchen kommt, wird es von Sokrates selber seiner Bedeutung entkleidet: Der Sieger vereint sich mit dem Besiegten, über den er eben mit rücksichtslosester Überlegenheit triumphiert hat, im inbrünstigen Bekenntnis seines Nichtwissens (Schluß des platonischen Protagoras). Dieses vielbeschrieene sokratische *Nichtwissen* — es ist tatsächlich das Hauptproblem der ganzen sokratischen Frage. Neben diesem Nichtwissen, das nicht nur Ausgangspunkt einer um Erkenntnis ringenden Seele ist, sondern befremdenderweise zugleich Ziel und Ausklang, tritt alles Gegenteilige, das Wissenwollen, die Erweiterung des Wissens, in der Diskussion zurück. Wenn dem so ist, dann braucht man sich allerdings über die frivole Unbekümmertheit, um die Zuverlässigkeit seiner Methode und seiner Deduktionen nicht zu wundern. Ihr logisches Resultat, das was an Erkenntnis dabei herauskommt, ist im besten Falle nur Nebenwerk, wahrscheinlich nicht einmal das, sondern nur Mittel zum Zweck. Was aber kann nun dieser Zweck sein, der die Mittel heiligt? Das Siegen an und für sich, das Rechthaben, kann es nicht sein, wie wir schon gesehen haben, sonst müßte die Stimmung des Ausgangs eine andere sein. Der einzige Ausweg ist, darin sein Ziel zu sehen, daß er seine Gegner zwingen will, zuzugeben, sie wüßten nichts, so wenig wie er selber. Zu dieser einzigen Erkenntnis, die er für sich selber errungen hat, will er auch andere bekehren. Ja, während des Kampfes, in der Hitze des Gefechtes, wo der Kampfpreis für Momente aus dem Blickfeld verschwindet, da mag auch des Sokrates Haltung die siegesfreudige und hochgemute eines rücksichtslosen Kämpfers sein; *nach* dem Kampfe aber, wenn die Besinnung zurückkehrt, fehlt ihm begreiflicherweise aller Grund zum Triumph, hat er den Gegner doch nur so weit gebracht, daß dieser hat zugestehen müssen,

Digitized by Google

ebenso unwissend zu sein wie Sokrates. Das Nichtwissen muß demnach in des Sokrates Augen ein positiver Wert sein, ja, so dürfen wir der Einförmigkeit dieser Siege gegenüber sogar sagen, der einzige Wert. Zu diesem einen Bekenntnis müssen alle gezwungen werden — bei manchem ist es leicht: Des Laches und des Nikias, der berühmten Feldherrn, Widerstand ist z. B. fast lachhaft schwach; Nikias sieht sogar seiner Niederlage nicht ohne heimliche Freude entgegen, als ob diese eine für ihn gute und heilsame Kur wäre. Viel hartnäckiger sind die Schriftgelehrten, die Sophisten; in ihrem geistigen Hochmut lassen sie sich nur nach ganz unableugbarer Besiegung dieses für sie demütigendste aller Geständnisse abringen.

Dieses Nichtwissen, darüber sind wir wohl einig, muß etwas anderes bedeuten, als der bloße Wortsinn sagt. Um weiter zu kommen, müssen wir einen Augenblick lang unsere Aufmerksamkeit auf eine Denkeigentümlichkeit des Sokrates richten, die er mit seinen Zeitgenossen teilt, und die wir schon als Erbschaft des Parmenides kennen gelernt haben, eine Eigenschaft, die man sogar schon als eigentlichen Schlüssel zum Verständnis des Mannes herangezogen hat. Es ist sein Rationalismus. Wir nennen ihn, wie wir oben gesehen, vielleicht gescheiter Intellektualismus, da er nur verwandt, aber nichts weniger als identisch ist mit jener so bezeichneten Geisteserscheinung des 18. Jahrhunderts. Es hängt natürlich mit der Tatsache zusammen, daß durch Parmenides die geistig gedachten Dinge bevorzugten Wahrheitswert erhielten gegen die mit den Sinnen erfassten. Dies zeigt sich bei Sokrates und seinen Zeitgenossen in der gänzlichen Abwendung vom Triebleben und einem platten Unverständnis für alles Irrationale. Für die ganze griechische Geistesentwicklung ist dies ein bleibendes Charakteristikum geworden; man gewöhnte sich allmählich daran; zuerst aber bereitete diese Mitgift den direkten Schülern des Sokrates viel Beschwer. Für ihn selber scheint sie mir weniger wichtig und verhängnisvoll zu sein. Wäre er wirklich ein ethischer Forscher gewesen, dann müßte dieser Rationalismus seiner Lehre eine ausschlaggebende Gestalt geben. Dies scheint aber nicht der Fall zu sein — wir kommen noch darauf zurück —, so daß er mehr eine façon de parler wird. In unserem speziellen Falle, wenn wir „das Nichtwissen" aus seiner intellektuellen Sphäre befreien, wird daraus Bescheidenheit, Selbsterkenntnis oder, was die beste Deutung sein wird, Demut. Demütigen, d. h. demütig machen will er die andern, weil er es selber ist oder sein möchte und weil er irgendwie in dieser Demut die entscheidende Position in der Lebenshaltung sieht.

Des Sokrates Einfluß auf seine Schüler ist ganz eigenartig. Unter sich völlig verschiedene Typen, Vertreter der gegensätzlichsten Geistesrichtungen nennen sich gleicherweise Sokratiker. Kein Zweifel — sie alle lassen sich von uns viel leichter an die zahlreichen Richtungen der Sophistik anschließen als an Sokrates; für die meisten von ihnen paßt

Digitized by Google

der Name Sophisten nicht minder gut als für die vorhergehende Generation. Trotzdem bekennen sie sich alle, reine Formalisten und Methodiker, Moralisten und viele Leute des praktischen Lebens, zu Sokrates. Fast alle unter ihnen, die schriftstellerisch tätig sind, benutzen nach Platons Vorbild die Figur ihres Meisters, um ihren eigenen Ideen Ausdruck zu geben und sie über widerstrebende Ansichten obsiegen zu lassen, wie er ja zu seinen Lebzeiten immer sich durchgesetzt hatte. Was sie an ihm erlebt hatten und wofür sie ihm anhingen, das kann also nicht irgendein Ideenerlebnis gewesen sein, sondern ein Persönlichkeitserlebnis. Sokrates gehört in dieser Hinsicht eigentlich gar nicht in die Geschichte der Philosophie hinein; aus der Geschichte der Ethik freilich läßt er sich auch so nicht eliminieren, denn die Entdeckung eines neuen Menschenideals kann auch für sie von unabsehbarer Bedeutung sein. Allerdings ist das sokratische Ideal nicht geblieben; von den Sokratikern hat es höchstens noch Antisthenes direkt übernommen, und nur in der kynischen Schule hat es, vergröbert bis zur Karikatur, weiter gelebt. Keiner sonst sah in der Demut etwas Zentrales; auch auf Platon lag dieses eigenartige Tun seines Lehrers eher wie ein Druck, wie ein Hindernis zu freier Entwicklung. Aber sie alle nehmen es mit als fanatisches Erbgut in der Pflicht, gegen sich selber ehrlich zu sein, sich selber gegenüber nichts zu verschönern und zu verbrämen, darin allerdings sehr verschieden von den Sophisten. Es ist dies etwas ganz anderes als der Wirklichkeitsfanatismus der Ionier; den hat Platon so wenig gehabt wie Sokrates. Die Erkenntnis um ihrer selbst willen liegt auch Sokrates nicht, aber die Ehrlichkeit vor sich selber; das ist nur eine andere Ausdrucksweise für die Demut. Das Sichselbsterkennen nennt er es, wie der delphische Gott; das ist von einer andern Sphäre aus gesehen dasselbe wie das Nichtwissen. Das verbindet ihn mit Delphi; deshalb fühlt er sich als ein Beauftragter dieses Gottes. In diesem Sinne faßt er seine Mission als eine religiöse. Aber auch dieses Selbsterkennen ist nur ein Näherungsbegriff; eine rationalistische Ausdrucksweise für das, was er wirklich will: Bescheidenheit und Demut.

Ein solches Lebensziel macht doch wahrhaftig einen befremdenden, ja geradezu pathologischen Eindruck. Dem erfahrenen Psychologen wird dieses Bild aber kein unbekanntes sein. Er wird in Sokrates jene rührendste und packendste Vollendung eines Menschentypus erkennen, den man als Individualismus de pur sang bezeichnen möchte. Es sind Menschen, die in einem solchen Maße nach der Independenz und Autonomie des Individuums und speziell des menschlichen Geistes dürsten, daß sie die Loslösung von allem Triebhaften postulieren. Die groben Triebe sind ihnen gerade wegen ihrer Monstrosität gar nicht die schlimmsten. Ihr fanatisches Freiheits- und Autarkiebedürfnis sieht vielmehr in den scheinbar harmlosesten Triebregungen, denjenigen des Ehrgeizes, der Ruhm- und Gefallsucht, überhaupt der ganzen libido excellendi, die gefährlichsten

Digitized by Google

Feinde. In ihnen wehrt sich die Gattung mit den unwiderstehlichsten Lockungen gegen den Abfall des menschlichen Geistes und dessen Kündigung jener Dienstbarkeit ihr gegenüber, zu der er eigentlich geschaffen und bestimmt ist. So führen diese Leute in sich einen stillen, ewigen, erbitterten Kampf gegen alle Prätentionen, gegen alle hohlen Worte und falschen Gebärden, gegen jede innere Unaufrichtigkeit und äußere Aufgeblasenheit. Sie wollen endgültig frei und selbstbestimmend sein — der Kampf ist hoffnungslos, denn diese Freiheit ist unerreichbar. Aber dieser Kampf ist nicht eine reine Donquichotterie, Ausgeburt eines irregegangenen Gehirns, sondern ein Zuendedenken aller menschlichen Aufgaben, ein Protest gegen das menschliche Erbleid. Ist auch ein Sieg nicht zu gewinnen, so ist doch schon der Kampf ein Erfolg, und Sokrates hat sogar etwas wie einen Sieg errungen. Daß er nicht einmal im Anblick des Todes kapitulierte und die Freiheit der Seele in seiner letzten Unterredung, derjenigen mit dem Demos von Athen, durchhielt, das ist fast ein Sieg. Großartig und bestimmend mußte dieses Schauspiel und dieses Martyrium auf alle wirken, die wohlwollenden Herzens zusahen. Vor allem auf die Jugend, die noch nicht an die Gebundenheit des Individuums glauben wollte, und der die bürgerliche Gesellschaft mit ihrer Wichtigtuerei und innern Unsicherheit ein Gegenstand der Mißachtung war. Direkt beschäftigte sich Sokrates nicht mit ihr, an ihr gab es noch nichts zu demütigen; sie schaute nur zu, wenn die Aspirationen der Erwachsenen zu Boden gestreckt wurden. Sie liebte diesen tapfern Kämpfer, aber als er oder vielmehr sein Leib für die gute Sache den Tod fand, da war sie ihm für immer verfallen.

Diesen Einfluß erlitt eine der entscheidenden Generationen Europas; es war ja, lokal gesprochen, nur ein ganz kleiner Rayon, der in Frage kommen konnte. In diesem stand es so, daß eine große Unsicherheit die Geister befallen hatte. Gut wäre es möglich gewesen, daß — die Keime sind vorhanden — sozialethische oder allgemein soziale Fragen die innerethischen verdrängt hätten oder daß die Wissenschaft eine dominierende Macht wurde. Unter dem Einfluß des Sokrates ist Griechenland bei den innerethischen Fragestellungen geblieben und hat sie in der individualistischen Richtung noch präzisiert. Die Ethik wurde in noch höherem Maße amoralisch (im Sinne der sozialen Moral) und apolitisch.

Das eben gegebene Sokratesbild beruht ausschließlich auf den ersten platonischen Dialogen. Diese sind entstanden als historische Sokratesbilder und haben darum die Ausdrucksform gewählt, die der von Sokrates gelebten am ehesten entspricht. Historisch ist dabei im Sinne damaliger Auffassung nicht geistlose Wiedergabe einer einmaligen Wirklichkeit, sondern selektive Schilderung einer höheren „philosophischen" Realität. Daß die platonischen Dialoge einzige zuverlässige Quelle für Sokrates seien, diese Erkenntnis wird immer mehr Gemeingut: Alle nichtplatonischen Sokratesdialoge sind abhängig von den schon weiter entwickelten platonischen, die bereits allmählich sich vom historischen Sokrates entfernten und eigenes gedankliches Gut ihm aufoktroyierten. In den negativen Feststellungen, vor allem der Ablehnung des Zeugnisses des Xenophon, hat Karl Joël zuerst am folgenreichsten diese Erkenntnisse propagiert

Digitized by Google

(„Der echte und der Xenophontische Sokrates", Berlin 1893/1901); auf den frühen Platon als überhaupt einzige Quelle — unter scharfer Ablehnung des ganz durch die platonische Brille sehenden Aristoteles — wies dann, alle überzeugend, hin Heinrich Maier in seinem „Sokrates", Mohr (Tübingen 1913), nachdem Engländer wie Burnet übertreibend, d. h. alle platonischen Schriften zugrunde legend, vorausgegangen waren.

Das Sokratesbild, das Maier entwirft, ist in seinen wesentlichsten Punkten dem oben gegebenen verwandt; übrigens hat sich schon vorher Hermann Nohl in einer in den Ausgangspunkten sehr ansprechenden Schrift „Sokrates und die Ethik", Mohr (Tübingen 1904), in ähnlicher Richtung bewegt; freilich ist seine Parallelsetzung des Sokrates mit den hippokratischen Ärzten eine unglückliche Idee. Die früheren Sokratesbilder arbeiten alle mit zu einfacher Psychologie, jetzt wissen wir, daß solch seltsame Erscheinungen eigentlich nie auf einer psychischen Ebene zu erklären sind. Das oben gegebene Bild ist etwas genauer ausgeführt in meinem Buche „Platons Leben", Orell Füßli, Zürich 1923. Eine außerordentlich scharfsinnige, in den Schlußresultaten zu ähnlichen Ansichten gelangende Analyse der Frühdialoge Platons gab Max Hiestand, „Das Sokratische Nichtwissen in Platons ersten Dialogen", Orell Füßli, Zürich 1923; die Polemiken H. v. Arnims (Gnomon I, 1925) und Börtzlers (Neue Jahrb. kl. Altert. 1925) gehen am Hauptsächlichen vorbei.

Wenn wir Sokrates in solcher Weise auffassen, dann muß notwendigerweise auch der Begriff der Sokratiker als ein völlig willkürlicher empfunden werden; er kann dann eigentlich nur diejenigen Leute bezeichnen, die das persönliche Sokrateserlebnis gehabt haben, das sich bei den wenigsten nach außen, z. B. in ihrer philosophischen Tätigkeit manifestieren mußte. Und in der Tat hatte man von jeher die größte Mühe, das einigende Band zwischen ihnen zu finden; es will sich so wenig zeigen, dass es bei einigen von ihnen sogar unmöglich ist, überhaupt einen Zusammenhang mit Sokrates zu konstatieren. Was hat ein Xenophon, der — nach den Handbüchern — „den sokratischen Idealismus mit praktischem Opportunismus gekreuzt haben soll", oder ein Eukleides mit seinen zenonischen Syllogismen mit ihm zu tun, wenn man von der Form der Dialoge, die sie von Platon bezogen, absieht? Besseres Verständnis läßt sich für die „Sokratiker" gewinnen, wenn man sie einfach als Sophisten betrachtet; dann erkennen wir in ihrer Buntscheckigkeit die gleiche Weite der Probleme, wie sie sich die Sophistik gestellt hatte. Diese haben sich seit der eigentlichen Sophistik etwas entwickelt, aber nirgends spürt man ein entscheidendes Eingreifen von einem Neuen, das Sokrates sein müßte. Wieder finden wir reine Methodiker und Formalisten wie die Megariker, Musterbeispiele für die Umsetzung des parmenideischen Gedankens vom kosmischen aufs ethische Gebiet, indem ihr Haupt, Eukleides, das Seiende mit dem Guten identifiziert. Dann die Ethiker: Auch hier treten alle vorhandenen Spielformen in Erscheinung. Auch bei ihnen ist der parmenideische Einfluß mit Händen zu greifen. Ein Ausdruck desselben, die Alternative *νόμος .... φύσις*, wird weiter gepflegt. Alle stehen ohne Ausnahme auf dem *φύσις*-Standpunkt, entsprechend der Transzendenz des parmenideischen Seins. Innere und äußere Ethik vermengen sich wie in der alten Sophistik, so daß es reinliche und einwandfreie Stellungnahmen nicht gibt. Nur scheinbar wird

Digitized by Google

eine Klärung erzielt durch die Herausarbeitung des τέλος-Gedankens, der Frage nach dem höchsten Gut. Das führt zu den schablonenartigen Extremen, Lust und Tugend; erstmalig ist dieser Gegensatz ausgedrückt in Aristipp von Kyrene und Antisthenes, dem Begründer der kynischen Schule. Diese Antithese war allerdings vielleicht noch nicht so stark vorhanden, wie es uns unter dem Einfluß der Spätern vorkommen muss, die den nachmaligen Gegensatz zwischen Stoa und Epikur in die vorhergehende Zeit zurückverschoben. Vor allem ist daran unrichtig das Heranschieben des Kynismus an die Stoa. Aristipp mag freilich, so scheint es nach der dürftigen Überlieferung, tapfer — anders als Epikur, der den demokriteischen psychologischen Wirklichkeitssinn mitbekommen hatte — die gedanklichen Konsequenzen der Antithese gezogen haben. Er stellte sich radikal auf den Standpunkt der Lust, und zwar wählte er ebenso konsequent die Momentlust als einzige reale aus, zog die körperliche der geistigen vor und hielt von der letzteren überhaupt nicht viel. Die Schmerzlosigkeit, die Zuflucht Epikurs, war ihm ein bedeutungsloser Übergangszustand. In welcher Weise und mit welchen Mitteln er sich dann doch vor einem plumpen Voluptatismus retten konnte, vermögen wir nicht zu erkennen. Jüngere Aristippeer suchten den billigen Ausweg, daß sie die Lust mit „über Einsicht sich freuen", Schmerz mit „über Unvernunft betrübt sein" identifizieren.

Der einzige Sokratiker, der diesen Namen wirklich verdient, ist Antisthenes. Er ist zwar in manchen seiner Schriften — die wir leider gar nicht auf die Perioden seines Lebens zu verteilen imstande sind — Sophist wie die andern Sokratiker, vor allem in seinen logischen Versuchen, dann aber auch auf ethischem Gebiet in seiner Betonung der φύσις gegenüber dem νόμος. Daneben ist aber etwas Singuläres an ihm, das sich nicht mit solchen zeitgenössischen Theoremen deckt, was ihn aber dem Sokrates außerordentlich nahe bringt. Er ist darum nicht etwa eine Quelle für dessen „Lehre", die es eben nicht gibt, sondern er übernimmt als einziger das sokratische Lebensideal und die sokratische Lebensgestaltung. Grund wird eine gewisse Charakterähnlichkeit der beiden Männer gewesen sein. Gewiß ist der konventionelle Gegensatz ἀρετή (als das Gute) und ἡδονή (als das Schlechte) auch bei ihm vorhanden, aber wichtiger als ἀρετή, die übrigens auch mehr Werktüchtigkeit als innere Haltung ist, μήτε λόγων πλείστων δεομένη μήτε μαθημάτων „weder vieler Worte bedürfend noch vieler Kenntnisse" (Frgm. 58 Mullach II) — wichtiger als ἀρετή ist πόνος „Mühe, Arbeit". πόνος ist das Gute (Frgm. 55); Herakles und der große Kyros sind seine Erfüller. Gleichwertig dem Ponos ist aber die Ruhmlosigkeit (ebenda). Lob ist das verderblichste Ding, darum redet Herakles in einer seiner Schriften der Jugend zu, niemandem zu danken, der sie lobe (Frgm. 5). Ja, das Wort für Demut, das dem Rationalisten Sokrates fehlt, bei ihm kommt es, ausdrücklich als sein Summum bonum bezeichnet, vor, die ἀτυφία.

Digitized by Google

Gegen sie verstößt die Freude, die undemütig und sicher macht, so daß er das berühmte Wort sagen kann: *μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην* „ich will lieber wahnsinnig werden als mich freuen" (Diog. Laërt. VI, 11). Daß auch bei ihm dahinter der wahre Individualistentypus steht, die Sehnsucht nach der absoluten Independenz, zeigen Sätze, die Stoisches vorausnehmen, über die Autarkie des Weisen, dem aller Besitz der andern gehöre, dank seiner unentreißbaren Waffe, der Tugend. Sie ist geschützt durch die Philosophie, man muß sich nur Mauern bauen *ἐν τοῖς αὐτῶν ἀναλώτοις λογισμοῖς* „in dem eigenen unzerstörbaren Denken" (Frgm. 57). Aber ganz allein tut sie's nicht, etwas braucht man noch dazu, nämlich die Kraft des Sokrates: *αὐτάρκη τὴν ἀρετὴν εἶναι μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος* „die Tugend sei sich selbst genügend und brauche nichts außer Sokratischer Kraft."

Das Bild des Antisthenes ist in der Überlieferung durch die Vermengung mit stoischen Elementen stark verzeichnet. In neuerer Zeit ist er weit überschätzt worden, vor allem in den Arbeiten Dümmlers und Joëls, die beide seine sophistischen Seiten übersahen, wie die Tendenz, mit Sokrates eine neue Epoche beginnen zu lassen, überhaupt viele gefährliche Resultate zeitigte. Die rein persönliche und menschliche Anknüpfung an einen vor allem menschlich wirkenden Sokrates scheint uns allein zu einem glaubwürdigen Bilde zu führen. Die Nachfolger des Antisthenes, die Kyniker, veräußerlichten die doch nur durch einen Einzelmenschen zu erlebenden Gedanken ihres Schulgründers. Die Autarkie wird eine soziale, wirtschaftliche und politische; dies schon stark bei dem berühmten Diogenes (vgl. v. Pöhlmann, Geschichte des Sozialismus und der sozialen Ideen im Altertum[3], Beck, München 1925, S. 418 und 454). Auch späterhin ist die tief ins Volk eindringende kynische Diatribe (Musterbeispiel die Predigten des Teles) Vorläuferin der christlichen, sozialethischen Predigt. Sie trägt in manchem zwar noch die innerethische Terminologie in sich, hat aber diesen Boden völlig verlassen. Geschichtlich ist sie darum von großer Bedeutung (sehr gut dargestellt bei Wendland, „Die hellenistisch-römische Kultur" S. 39 ff. im Handbuch zum Neuen Testament, Mohr, Tübingen 1907).

V. PLATON

Das interessanteste Phänomen der Wirkung des Sokrates muß aber doch sein Einfluß auf Platon sein; an diesem uns psychologisch wohlbekannten Individuum von allervollendetster Eigenart müssen wir — darauf darf unsere Hoffnung ausgehen — die fremden Bestandteile ausscheiden und die fremden Einflüsse erkennen können, selbst wenn sie nur beschleunigende oder retardierende Wirkung besessen haben. Natürlich kann es sich auch bei ihm nicht um die Übernahme von Ideen handeln, sondern um eine leichtere oder auch stärkere Verschiebung der von der Natur gegebenen Lebensrichtung. Gewiss muß in der Hauptsache Platon dem Sokrates verwandt sein, da es sich sonst nicht verstehen ließe, wie er als jüngerer Mensch jahrelang völlig in dessen Bannkreis verharren konnte, anderseits ist aber das Wesen des Sokrates derartig singulär, ja auch begrenzt und eng, daß die Wahrscheinlichkeit von vornherein vorhanden ist, sein Einfluß bedeute für einen andern Menschen

Digitized by Google

eine Unterdrückung und rufe schwere innere Krisen hervor. So läßt es sich doch wohl nicht leugnen, daß Platons Leben bei aller letzten Größe, die ihm innewohnt, jener absoluten Klarheit und Eindeutigkeit entbehrt, die das Leben gewisser anderer ein hohes Alter erreichender Genies zu einem schlechtin paradigmatischen macht. Das betrifft nicht nur die gleichsam zurückgedämmte und verspätete Jugend, sondern die ganze Dauer seines Daseins. Dies alles kann aber nicht etwa Zeithemmungen zugeschrieben werden; es muß diese seltsam gekrümmte Lebenslinie, die befremdliche Dynamik dieses Lebens durch Individualschicksal erklärt werden. Den bestimmendsten Faktor dieses Schicksals aber dürfen wir Sokrates nennen. Das Trennende war die fanatische Beschränkung des sokratischen Individualistenideals auf die Demut. Zwar wirkte es auch so durch seine Intensität faszinierend an der Person des Älteren; Platon fühlte die Größe der sokratischen Lebensüberwindung, er empfand dessen Tod, wie seine übrigen Freunde, als den Sieg des freien Individuums nicht nur über die Menschen, sondern über die Welt im weitesten Sinne; aber der große Reichtum, vor allem der Gefühlsreichtum seines eigenen Ichs, widerstrebte der Beschränkung auf dieses eine Problem, widerstrebte auch der reservierten Kühle, mit der alle irrationalen Regungen der Seele beobachtet oder besser — ignoriert wurden. Der rationalistische Zeitgeist allein wäre diesem leidenschaftlichen Menschen vielleicht nur eine Fessel zum Zerbrechen gewesen, aber an Sokrates wurde er ihm in einer Weise eindrücklich, daß es für ihn nie mehr ein völliges Entrinnen gab — daher das Zwielicht, in dem er für uns bis zum Ausgang seines Lebens steht.

Des Sokrates Lebensbetätigung war an seine Person gebunden. So wußte nach seinem Tode Platon so wenig wie die andern Sokratiker, worin sie seine Nachfolge hätten übernehmen können. Er flüchtete sich deshalb begreiflicherweise zuerst in die Vergangenheit, er ließ an seinem Geiste das Idealbild seines Freundes vorübergehen, er wurde vorerst zum Sokrateshistoriker. Unmerklich nur — zuletzt natürlich doch bemerkt und dann zur bewußten Schaffung einer literarischen Gattung führend — vollzog sich der Übergang aus der sokratischen Welt in die eigene. Uns wird es vor allem an folgendem deutlich: Neben die zu demütigenden Erwachsenen und Sicheren tritt mit immer stärkerer Betonung der zu belehrende Halbwüchsige und Bildsame. Sokrates, so können wir diese Änderung deuten, handelte monomanisch, um seiner selbst willen; im Mitmenschen sah er eher den Feind — Platon ist Lehrer und Freund; er will den andern fördern und ihm helfen. Dieser Drang nimmt bei ihm die Form des Eros an. Wir wollen uns hüten, wie es heutzutage so oft geschieht, zu viel Gewicht auf diese Form zu legen. Homosexualität hat im Altertum nicht das Aussehen, das sie in unseren Augen trägt, heute, wo sie verfolgt und geächtet ist. Sie konnte in ihrem psychischen Auftreten und in ihren Äußerungen die gleiche Souveränität entfalten wie

Digitized by Google

die normale Sexualität; sie konnte, wie diese es zu allen Zeiten verstand, höchstes Symbol für alle Sehnsucht des menschlichen Herzens sein. Daneben war sie in gewissen Klassen obendrein Gesellschaftsstil und schon darum geschaffen als Gefäß für mancherlei gesellschaftliche und geistige Dinge. So können wir nur sagen, Platon war im Gegensatz zu Sokrates nicht monoman, er war liebender Mensch und Lehrer, da die wahre Pädagogik ja höchster Ausfluß der Liebe sein darf.

Der Übergang zum eigenen Stil vollzieht sich nur langsam. Zuerst tastet Platon und sucht einen Inhalt für seine Dialoge, was es bei Sokrates eigentlich gar nicht gab. Das halbe Bewußtwerden und Nichtrechtverstehen dieser Tatsache schafft jene Unsicherheit, die wir nach der Entthronung des kosmischen Gleichnisses bei den Nachparmenideern gefunden haben. Wie dort tritt — nicht nur bei ihm, sondern auch bei andern Sokratikern wie Antisthenes — das Formelle in den Vordergrund. Diese Hinneigung zur Betrachtung der Form wird sogar so wichtig, daß sie der entscheidenden Wendung seines Denkens den Weg weist. Gleich von Anfang an, sobald das rein Sokratische zurücktritt, beginnt das tastende Fragen nach dem Wesen der Erkenntnis und der Denkvorgänge. Wörter, Definitionen, Deduktionen werden geprüft, vor allem aber der Begriff. Dem schärfer prüfenden Auge wird es jetzt schon auffallen, daß der Begriff mit einer gewissen Inbrunst gesucht wird; er ist nicht nur wissenschaftliches Forschungsobjekt, sondern er wird geliebt und verehrt. Es ist dies eine letzte Konsequenz der seit Parmenides eingebürgerten Überschätzung des Denkens, eine freilich vom Kosmischen ins Allgemeine losgelöste Übertragung des Realitätsbegriffes auf das Erdachte. Auf diesem Wege konnte am ehesten eine neue Symbollösung entstehen, die die kosmische, die längstens obsolet geworden war, zu ersetzen berufen schien. Das heißt, einstweilen war erst das Symbol, noch nicht die Lösung gefunden, denn die primitiven Lösungen des kosmischen Symbols wurden zwar, so weit es angängig war, ausprobiert, genügten aber nicht.

Etwas später, und das ist jetzt für die Ethik das Wichtige, taucht daneben das Interesse für soziale Gebilde und für sozialethische Fragen auf. Es geht Hand in Hand mit der Beschäftigung mit den erkenntniskritisch-logischen Problemen: Nicht nur sind, wie das ja seit der Sophistenzeit selbstverständlich ist, die untersuchten Begriffe der ethischen Domäne entnommen, sondern es fallen auch die Wertungen auf beiden Gebieten allmählich zusammen. Zuerst wird der schlechte Logiker und Erkenner mit dem antisozialen Menschen in Reinkultur identifiziert, d. h. der Rhetor mit dem Tyrannen (Gorgias 466 B), nachher aber auch, wie ja allgemein bekannt, der Philosoph — d. h. nur der wahre, der Dialektiker — mit dem wahren Staatenlenker (vom „Staat“ an). Was ist das aber jetzt für eine soziale Institution, für die sich Platon zu interessieren beginnt? Er nennt es Staat, er operiert mit Termini, die der Staatswirtschaft entnommen sind; der Begriff Gerechtigkeit — auch dem Lo-

Digitized by Google

giker die Königin der Begriffe —, also der sozialethische Begriff par excellence, spielt die Hauptrolle. Und doch zeigt sich bei näherem Zusehen, daß von einem Staat als einer eigengesetzlichen Organisation keine Rede sein kann, daß von Politik, von Wirtschaft, von Handel und Wandel, von Staatsaufgabe und Privatinitiative keine Rede ist, sondern daß die einzige Aufgabe des Staates die Erziehung ist, und zwar die dauernde Erziehung oder seelische Führung des menschlichen Individuums. Stillschweigend wird vorausgesetzt, daß ein Staat nur eine Summe von Individuen sei, und dass er keine andere Aufgabe habe, als die Menschen in ihrer innern Ethik zur höchsten Vollendung zu führen. Im Dialog „Staat" ist er mehr nur ein bequemeres Ausdrucksmittel statt des Einzelmenschen, mehr ein bewährter Diskussionsstoff, ja oft tritt das Individuum für Augenblicke an Stelle der Staatsgebilde. Die verschiedenen Staatsformen sind nur verschiedene Menschentypen, z. B. der *τιμοκρατικὸς νεανίας* der wahre Ausdruck für die *τιμοκρατία* (549 C); die Scheidung in einen guten und einen schlechten Teil im Staat nur eine Übertragung von den menschlichen Seelenteilen; der Idealstaat nur ein Abbild des selbstbeherrschten Menschen, bei dem der bessere Teil den schlechtern regiert. So wird der Staat zu einer reinen Erziehungsanstalt, der mit Zwangsmitteln bewirkt, was der Mensch im Grunde durch Selbsterziehung erreichen sollte, aber aus Schwäche und Unverstand zu erstreben unterläßt. Der Staat ist eine großorganisierte Schule, die platonische Akademie ins Ungeheure gesteigert. So können wir sagen, daß diese staatstheoretischen Gedanken Ausfluß seiner sich vertiefenden Tätigkeit in der Akademie sind; die vorgestreckten Ideale sind aber nur scheinbar sozialethische, tatsächlich aber, weil es sich um gar keine soziale Gemeinschaft handelt, rein innenethische. Zwar scheint es, als ob die Erziehung, die dem jungen Menschen des Idealstaates gegeben werden soll, eine völlige Unterordnung unter überindividuelle Gesichtspunkte und Interessen bedeutete (Staat 421 B) — tatsächlich sind das aber nicht solche einer irgendwie gearteten Gemeinschaft, sondern es ist die Tugend, die Tugend aber rein innenethisch aufgefaßt. Diese Tugend liegt in der Beherrschung seiner selbst, in der Unterdrückung der Leidenschaft und der Triebe; der *ἄρχων* des Idealstaats ist der *ἑαυτὸν ἄρχων* „sich selbst beherrschend" (Gorgias 491 D), der Tyrann aber ist der Prototyp des unbeherrschten Menschen (Staat 573 C). Es ist freilich nicht das beschränkte Ideal des Sokrates, der nur die Demut als Ziel vor sich sah, sondern diese *δικαιοσύνη*, die hier und da bezeichnenderweise auch *δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη* „Gerechtigkeit und Selbstbeherrschung" heißt (Gorgias 504 D, Staat 430 D), ist die Freiheit des Menschen, der keinem Triebleben untergeordnet, rein geistig tätig, reiner Philosoph ist. Darum fällt natürlich auch die Lust ohne weiteres mit ihr zusammen — es ist dies nicht die schreiende Forderung der Stoa, die die Lust einfach zur Begleiterin der *ἀρετή* machen will, sondern da die *δικαιοσύνη* eben diesen

Digitized by Google

individualistischen Sinn hat, gehört die Lust selbstverständlich zu ihr. So kann Platon sagen: *παιδεία (= φιλοσοφία) καὶ δικαιοσύνη .... ἐν τούτῳ ἡ πᾶσα εὐδαιμονία ἐστίν, τὸν γὰρ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ γυναῖκα εὐδαίμονα εἶναί φημι, τὸν δὲ ἄδικον καὶ πονηρὸν ἄθλιον* „Philosophie und Gerechtigkeit ... darin liegt das ganze Glück, denn der vorzügliche und gute Mann und die vorzügliche und gute Frau sind glücklich, behaupte ich, der schlechte und ungerechte aber unglücklich" (Gorgias 470 D). So ist es auch zu erklären, wie diese scheinbare Übergipfelung aller ethischen Forderungen, das Recht des Sünders auf Strafe, aufgestellt werden kann (Gorgias 472 E): Weil die Seele durch das Böse, das man tut, gleichsam verunstaltet wird, ist die Strafe unentbehrlich als innere Notwendigkeit.

Jeder Individualismus ist in seinem Denken konsequent und streng; sobald Platon sich mit diesen Dingen einläßt, zieht er die letzten Konsequenzen. Schon im Gorgias (496 C) wird der ergreifende Gedanke gedacht vom Vorzug des Unrechtleidens gegenüber dem Unrechttun, ein Gedanke, der in seiner ersten Konzeption etwas Ungeheuerliches ist. Schon in jener Zeit, also vor der Ideenlehre, ist es einem mehr als klar, daß die ethischen Anschauungen, auf denen die existierenden Staatengebilde basieren und von denen die Politiker und Bürger Athens erfüllt waren, keine Vereinigungsmöglichkeit mit den absoluten platonischen Anschauungen haben konnten, wie auch Kallikles dies fühlt: *ἄλλο τι ἢ ἡμῶν ὁ βίος ἀνατετραμμένος ἂν εἴη τῶν ἀνθρώπων καὶ πάντα τὰ ἐναντία πράττομεν, ὡς ἔοικεν, ἢ ἃ δεῖ* „dann wäre wohl das Leben von uns Menschen verkehrt, und wir täten, wie es scheint, in allem das Gegenteil von dem, was wir tun sollten" (Gorgias 481 C), und wie die Einschätzung der großen Persönlichkeiten aus der athenischen Geschichte im Gorgias (503 C ff.) und die Satire des Dialoges Menexenos verraten. In dieser Zeit herrscht noch eine große Animosität gegen die Welt, eine unbefriedigte, unruhige Stimmung und anderseits ein großer Stolz auf die Lebensuntauglichkeit des Philosophen und idealen Staatsmannes, der sich in den Widerwärtigkeiten des jetzigen Gemeinschaftslebens nicht zurechtfinden kann. Wir können und müssen dies so deuten, da es sich ja tatsächlich um innere und nur scheinbar um äußere Konflikte handelt und der Staat nur äußere Form ist, daß eben in dieser Zeit, nämlich derjenigen, die durch den Gorgias charakterisiert ist, die Lösung noch nicht gefunden war. Als sie dann auf einem andern Boden erreicht wurde, der dafür günstige Verhältnisse bot, da er weiter vom Zentralproblem entfernt war, also eher Symbol werden konnte, nämlich auf dem erkenntniskritisch-logischen, als mit andern Worten die Transzendenz der Begriffe erschaut war, und damit die unter dem Namen der Ideenlehre vertraute Anschauungsweise in Platons Denken Fuß gefaßt hatte und von nun an alles beherrschte, da war mit dem Glück der Erfüllung auch die Ruhe und Sicherheit des Innern gewährleistet. Diesem Glück geben die

Digitized by Google

Dialoge der hohen Zeit, Phaidros, Phaidon und Symposion Ausdruck. Der ethische oder Staatsgedanke machte den Sprung ins Jenseits mit; die Idee der Gerechtigkeit wird das schönste Juwel in der Krone der Ideen. Die Detailausführung, die dieser Idee im Dialog Staat zuteil wird, d. h. die Schilderung der Erziehung und Lebensführung des Philosophen und Staatsmanns ist nicht mehr auf Kampf eingestellt; sie ist, wie Platon es selber sagt, ein Idealstaat. Jetzt ist er gänzlich absolut und kompromißlos. Die Menschen, die er zu Führern wählt und die einzig das Objekt seiner Anteilnahme bilden, sind entmenschte Menschen, Individualisten von reinster, erschreckendster Geistigkeit: Schmerzempfindung und Lachen sind ihnen vergangen (Staat 388 A), alles, was an das Leben rührt, ist von ihnen abgestreift; es sind vollkommene Menschen. Das zu werden ist einzige Aufgabe; weder über ihre Funktionen dem Staate gegenüber wird irgend etwas Wesentliches ausgesagt noch werden irgendwelche einzelne ethischen Vorschriften gegeben. Ethos ist eine Lebenshaltung, die Lebenshaltung und das Lebensziel des Individualisten.

Die Darstellung Platons, die wir bis hierher gegeben haben, steht so ziemlich auf der ganzen Linie im Widerspruch zu der gewöhnlichen, ja auch zu der Art und Weise, wie Platon selber seine Entwicklung schildert. Den modernen Beurteilern kann freilich der Vorwurf nicht erspart werden, daß ihnen der Begriff Politik offenbar so fern steht, daß sie ruhig eine diesem ganz fremde Sache damit bezeichnen konnten. Platon selber, dessen politische Laufbahn uns noch kurz beschäftigen wird, lebte in höherem Alter stark unter dem Gedanken, daß Politik eigentlich der Kern seines Lebens sei. Darum schildert der 7. Brief den Tatbestand so, als ob ihm, der durch seine verwandtschaftlichen Beziehungen zum Politiker geboren war, die Hinrichtung des Sokrates, des weisesten und gerechtesten Menschen, das Wesen der attischen Demokratie und des gewöhnlichen Staatslebens überhaupt hätte durchschauen lassen, worauf er sich auf die Theorie verlegt habe und so allmählich zur Erkenntnis der Identität von Philosoph und Staatsmann gekommen sei. Diese Darstellung, die schon rein psychologisch kaum in Zusammenhang mit Platons wahrer Entwicklung gebracht werden kann, wird durch die Abfolge der Dialoge widerlegt, eine Reihenfolge, an der in den Hauptzügen nicht mehr gerüttelt werden kann. Ebenso ist es unmöglich, aus den Kampfpositionen der Dialoge der früheren Zeit, ja noch des Gorgias einzelne Sätze herauszugreifen und in ihnen die ethischen Anschauungen Platons zu finden. Dabei käme dann etwa heraus, daß Platon in der Frühzeit (Protagoras) Hedoniker war, daß aber nachher die Lust sich andern höchsten Gütern unterordnen mußte. Dieses allzu wörtliche und ganz unpsychologische Interpretieren ist der große Fehler der neuesten Behandlung der platonischen Ethik von Hans Meyer. „Platon und die aristotelische Ethik", Beck, München 1919. Doch teilt er ihn mit allen Darstellungen des frühen Platons, unter denen ich vor allem auf v. Arnim, „Platons Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros", Teubner, Leipzig 1914, und Max Pohlenz „Aus Platos Werdezeit", Teubner 1913 (vgl. die neueste Darstellung in seiner Schrift „Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen" in: Wissenschaft und Bildung 1923) nennen möchte, die in der Überschätzung des Wortlautes der platonischen Äußerungen übereinstimmen bei aller Verschiedenheit in ihrer Benutzung.

Der steigende Ruhm der Akademie in Zusammenhang mit der traditionellen Verwechslung von innerer und äußerer Ethik ließ immer weitere Kreise glauben, daß Platons Lehre eine hohe Schule wahrer Politik sei; von allen Seiten schlossen sich ihr junge vornehme Leute an (charak-

Digitized by Google

teristisch ist der sechste platon. Brief). Die tragische Enthüllung sollte sich aber an Platon selber vollziehen, als er von seinem Freunde Dion dafür gewonnen wurde, als Berater zu dem etwa 30jährigen Dionysios II. nach Syrakus zu gehen. Was er ihm raten wollte — daß es nicht einmal dazu kam, geht uns hier nichts an — war bezeichnenderweise: *ὅπως ἐγκρατὴς αὐτὸς αὑτοῦ ὅτι μάλιστα ἔσεσθαι μέλλοι καὶ πιστοὺς φίλους τε καὶ ἑταίρους κτήσεσθαι* „daß er möglichst sich selbst beherrschen lerne und sich treue Freunde und Gefährten erwerbe" (7. Brief, 331 E), d. h. zu dem innenethischen Erziehungsprogramm hinzu kommt noch der speziell platonische Gedanke der Hilfe der Menschen untereinander zum Zwecke der Erreichung dieses Zieles.

Der Mißerfolg, den er in Sizilien erlitt, war die entscheidende Katastrophe seines Lebens; der politisch-ethische Imperativ war so verbunden mit der Ideenlehre, daß der Zusammenbruch des einen auch das andere in Frage stellen mußte. Diese Katastrophe raubte Platon die Sicherheit seiner absoluten Lehre: Von diesem Augenblick an verlor er den Glauben an die direkte Erschließung der transzendenten Begriffswelt durch die auf dem Wege der Dialektik vorwärtsschreitende Vernunfterkenntnis; er nimmt allmählich für die Erkenntnis eine Intuition und eine durch geistige Schulung zu erwerbende Disposition an, d. h. er wird zum Mystiker. Die Ideenlehre wird auf dem Boden der Erkenntnistheorie und Logik aufgegeben und macht einer Kategorienlehre Platz, die eine Vorstufe der aristotelischen ist. Dafür nähert sich das Symbol der transzendenten Ideen immer mehr dem parmenideisch-kosmischen, dem es ja um des Gedankens der Transzendenz willen von Anfang an aufs tiefste verpflichtet war, so daß man Platon, den Begründer des erkenntniskritisch-logischen Symbols, in seinen spätern Jahren auch den Erfüller und Vollender des kosmischen nennen kann. Befördert wurde dieses Einlenken in scheinbar abgeschlossene Denkbahnen durch die Hinneigung Platons zur Zahl. Von jeher, wahrscheinlich seit seinem Bekanntwerden mit den Pythagoreern um Archytas herum auf seiner ersten Reise in den Westen, hatte Platon eine starke Hinneignng zur Zahl und zur Proportion: In seinem Erziehungsprogramm weist er den mathematischen Wissenschaften eine wichtige Rolle zu; sie sind die Vorstufe zur Dialektik. Jetzt wird die Zahl Ausdruck des Mysteriums, indem sie, die scheinbar rationale und erkennbare, in phantastischer Weise, rein willkürlich dem Unerkennbaren und Unfaßbaren beigelegt wird. Sie ist die Vermittlung des Ewigen im Diesseitigen; das Diesseitige muß deshalb in den Bereich des Meßbaren rücken, es muß räumlich werden. Aber diese Räumlichkeit ist als Symbol fühlbar; die innenethische Absicht dahinter ist stets unverkennbar und verrät sich von Zeit zu Zeit.

Die eigentliche Ethik erleidet keine prinzipiellen Änderungen. Sie bleibt in ihrer absoluten, streng individualistischen Form bestehen. In ihren literarischen Ausprägungen nimmt sie aber verschiedene Gestalten

Digitized by Google

an, die von der Gesamthaltung Platons abhängig sind. Wie bei aller Mystik läßt die Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt im Ausdruck, das Verantwortlichkeitsgefühl für die Einzelheit etwas nach. Die ganze spätere Schriftstellerei Platons hat einen gewissen spielerischen Charakter, der sich verschieden äußert, sei es in der mehr maschinellen Unruhe der rein dialektischen d. h. geistige Spannung erzeugenden Dialoge oder in der Scherzrede des Timaios; die letztere ist der Doxapartie des Parmenides nachgestaltet. Den dialektischen Dialogen nahe steht der wichtigste ethische Dialog der Altersperiode, der Philebos, aber doch nur nahe, da er überhaupt eine eigenartige Stellung in der ganzen platonischen Schriftstellerei einnimmt. Er ist nämlich in gewisser Hinsicht populär gehalten; er verzichtet auf jede metaphysische Grundlegung und behandelt die ethischen Probleme mit unter dem Gesichtspunkt des Summum bonum. Dadurch hat sich diese Fragestellung als die entscheidende und alle ethischen Probleme in sich schließende endgültig durchgesetzt, wie auch zahlreiche Nebendinge durch den Philebos in die von nun an gültige Beleuchtung gesetzt worden sind. Ziel der Ethik ist *τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν* „das Leben glückselig machen" (11 D); aber das ist mehr ein Scheinziel, denn es muß mit Inhalt gefüllt werden durch die Entscheidung für einen der Gegensätze *ἡδονή* oder *νοῦς* — so heißen sie noch bei Platon, wobei das Wort *νοῦς* bedeutsam ist, es und seine Synonyma: *τὸ φρονεῖν καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ μεμνῆσθαι, δόξα ὀρθὴ καὶ ἀληθεῖς λογισμοί* (11 B), weil sie deutlich verraten, wie sehr die *ἀρετή* identisch ist mit dem individualistischen Ideal, das keine andere Bezeichnung finden kann als Ausdrücke für Denken. Die Lösung, die nach endlosen Bemühungen dann gefunden wird, könnte nun freilich auf den ersten Blick erstaunen. Aber auch hier ist die spielerische Tendenz greifbar. Scheinbar wird nämlich nicht der *νοῦς* als Summum bonum hingestellt, sondern eine Mischung von *νοῦς* und *ἡδονή*, wenigstens für die irdische Ethik, natürlich nicht für *τόν γε ἀληθινὸν ἅμα καὶ θεῖον νοῦν* „für den gleichzeitig absoluten und göttlichen Geist" (22 C)! Die *ἡδονή*, von der nur wenige Prozente ausgeschieden werden für diese Mischung, während der *νοῦς* in seiner ganzen Fülle beigegeben wird, tritt schon quantitativ weit hinter ihren Partner zurück; tatsächlich ist sie aber nur mitgenommen, um des Gedankens der Mischung willen, und die Mischung um des Gedankens der Proportion der Zahl willen. So gibt er diesem Produkt (oder wenigstens seiner Ursache) unter anderm die Namen *μέτρον* und *μέτριον* (66 A). Diesem Produkt ist aber der *νοῦς* tausendmal näher verwandt als die *ἡδονή* (67 A).

Daß dies alles nichts anderes ist als der alte Harmoniegedanke — wie ja die Zahlenspekulation zwar direkt von den Pythagoreern, indirekt aber aus der ionischen Kosmologie stammt — zeigt sich deutlicher als hier in den kosmologischen Spekulationen des Timaios. Ihr halbbewußter ethischer Untergrund verrät sich schon darin, daß dieser Kosmos eine

Digitized by Google

Seele haben muß, die auch als überlegener Mischungsfaktor bei seiner Entstehung beteiligt ist. Einzelheiten dürfen freilich nicht gepreßt werden, da die Literaturform des εἰκὼς λόγος (Gleichnisrede) in diesen die völlige Freiheit phantastischer Gestaltung ermöglicht; daß in einem Abschnitt der Gesetze neben die gute Weltseele noch eine schlechte tritt, illustriert diese Lizenzen am besten. Auf gleichem Boden, nur mit klarer ethischer Tendenz, steht die berühmte Altersvorlesung Platons „Über das Gute"; Aristoxenos berichtet und beruft sich dabei auf das Zeugnis des Aristoteles, es seien die zuerst zahlreich erschienenen Zuhörer immer mehr weggeblieben, die erwartet hätten, etwas zu bekommen von diesen allgemein anerkannten menschlichen Gütern wie Reichtum, Gesundheit, Kraft, überhaupt irgendeine unerhörte Glückseligkeit. ὅτε δὲ φανείησαν οἱ λόγοι περὶ μαθημάτων καὶ ἀριθμῶν καὶ γεωμετρίας καὶ ἀστρολογίας καὶ τὸ πέρας ὅτι ἀγαθόν ἐστιν ἕν, παντελῶς οἶμαι παράδοξόν τι ἐφαίνετο αὐτοῖς „als aber die Erörterungen über Mathematik und Zahlen und Geometrie und Astronomie und endlich, daß die Eins ein Gut sei, zum Vorschein kamen, da schien ihnen die Sache ganz widersinnig zu sein" (Aristoxenos 30.)

Es scheint mir darum sinnlos, Einzelheiten der platonischen Ethik zusammenzustellen. Die ganze platonische Schriftstellerei ist ein psychologisch so eigenartiges Phänomen, daß erst ein ganz klares Durchdenken der Voraussetzungen derselben es erlauben sollte, die platonische „Lehre" in irgendwelcher Hinsicht zu rekonstruieren. Ich habe versucht, diesen Weg einzuschlagen in „Εἰκὼς λόγος" Hermes 1922, und im Schlußkapitel von „Platons Leben", Orell Füßli, Zürich 1923. Darum scheinen mir die in mancher Hinsicht bedeutsamen Arbeiten, wie Stenzels „Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles", Teubner 1924, die Arbeiten E. Hoffmanns u. a. ein Gebäude zu errichten, das einer Wirklichkeit wohl nur dann entspräche, wenn Platon ein wissenschaftlicher Forscher gewesen wäre. Der Irrtum liegt in einer Antizipation moderner Ideen. Wenn sich heutzutage die Wissenschaft von andern, vor allem künstlerischen Ausdrucksformen scheidet, so ist das ein Zustand, der das Ende einer langen Entwicklung bedeutet. Das Phänomen Platon scheint mir trotz der enormen Arbeit eines Jahrhunderts in mancher Hinsicht der Erkenntnis ferner zu sein, als es Schleiermacher und Ast war. Speziell zum Philebos vgl. treffliche Beobachtungen bei Willy Theiler, Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles, Diss. Basel 1925; zur Schuldiskussion, die ihm zugrunde liegt, vor allem des Eukleides hedonistische Opposition, vgl. R. Philippson, Akademische Verhandlungen über die Lustlehre, Hermes 1925. — Diese halb künstlerische, sicher rein persönliche Lehre konnte keine Schüler, höchstens Jünger haben. In der ältern Akademie, der direkten Jüngerschar Platons (wozu auch der junge Aristoteles gehört), und bei den platonisierenden Pythagoreern (Musterbeispiel die Schrift des Pseudophilolaos) wird die menschliche Gebundenheit der ganzen platonischen Philosophie sehr deutlich. Die Ausgestaltungen dieser phantastischen Spekulationen wirken läppisch und erhärten ihre Sterilität.

VI. ARISTOTELES

Zum erstenmal haben wir jetzt eine ganz erhaltene Abhandlung zur Ethik in der Hand; sie ist ein Teil des gewaltigen Wissenschaftsgebäudes, das Aristoteles errichtet hat. Auch die erkenntniskritisch-logische Sym-

Digitized by Google

bollösung Platons, die schon von diesem im Alter auf fremde Gleise geschoben worden war, wird als „erste Wissenschaft" diesem Bau, wenn auch als bestimmender Teil, eingeordnet. Die Ideenlehre verwandelt sich in eine Arbeitshypothese, die alle Teile der Wissenschaft beherrscht und ihren bezeichnendsten Ausdruck in der Lehre von der Entelechie gefunden hat. Es ist charakteristisch für die spätern Zeiten des Altertums, daß dieses zweite Symbol der Griechen zwar nie verloren geht, aber doch nie recht ausgenutzt wird, so daß es darum in der Neuzeit von Descartes bis Kant einen beispiellosen Siegeszug feiern darf. Die eigentliche Ethik wird nun ein Teil der *περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία* „der Philosophie vom Menschen" (Eth. Nic. 1181b 15) zusammen mit der sog. Politik. So ist nicht nur die Beschäftigung mit der Königin der Ideen, der Idee der Gerechtigkeit, degradiert worden zu einem Kapitel eines großen Vorlesungsturnus, sondern ihr scheinbares Zentrum, die Staatslehre und besonders die Lehre vom Idealstaat, ist innerhalb dieses Kapitels zu einem Anhang über Gesetzgebung geworden, für uns erhalten in dem Buch über Politik.

Das Verständnis für Aristoteles ist in letzter Zeit in einer Weise gefördert worden, wie jahrhundertelang nicht mehr. Es ist Werner Jaeger (Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Weidmann, Berlin 1923), dem dies Verdienst zufällt, aus einem unbelebten Koloß ein lebendig sich entwickelndes Geschöpf gemacht zu haben. Aristoteles erschien bis auf ihn als menschliches Wesen, das wie mit einem Schlage die geistige Akme erreicht hatte, unfassbar wie etwa Platon vor Schleiermacher und C. F. Hermann. Das Problem ist freilich bei den beiden so wesentlich verschieden, daß durch eine Übertragung der Arbeitsmethode von einem auf den andern nichts ausgerichtet werden konnte. Bei Aristoteles liegt die Schwierigkeit im Verständnis der Art seiner Schriftstellerei. Was uns erhalten ist, sind keine eigentlichen literarischen Werke, freilich auch nicht geradezu nur Kollegshefte oder Kollegnachschriften, wie man sie eine Zeitlang zu bezeichnen liebte, es sind Schulschriften, *λόγοι* zum Vorlesen im Unterricht bestimmt oder in den Händen der Schüler zirkulierend. Es ist „die wissenschaftliche Literatur der Schule für die Schule", wie Werner Jaeger es nennt in der diese Dinge erhellenden Darstellung in seinem früheren Buche „Studien zur Entstehung der Metaphysik des Aristoteles", Weidmann, Berlin 1912, S. 131. Korrekturen bringt er zu dieser Darstellung im oben genannten spätern Werke an. Wichtig ist vor allem die Erledigung einer fable convenue, auf die man sich viel einbildete. Sie geht auf Hermann Diels zurück (Abh. der Berliner Akademie 1883, Nr. 19: Über die exoterischen Reden des Aristoteles). Dort will Diels den Nachweis führen, daß der Name *ἐξωτερικοὶ λόγοι* nicht die für ein breiteres Publikum bestimmten Schriften bedeute, vielmehr die den allgemeinen früheren und jetzigen philosophischen Anschauungen entsprechenden; die populären Schriften wären vielmehr *ἐκδεδομένοι λόγοι* genannt. Jaeger (S. 257 ff.) muß jetzt erklären, daß dies falsch ist. Unzweifelhaft braucht Aristoteles den Ausdruck „*ἐξωτερικοὶ λόγοι*" für die seinen früheren Lebensjahren angehörenden öffentlichen Schriften, wie es Dialoge usw. sind. Erhalten sind uns aber nur die Schulschriften: über das jahrhundertelange lebendige Fortdauern dieser *λόγοι* innerhalb der Schule vgl. Karl Gronau, Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese, Teubner, Leipzig 1914. Diese bestehen aus sehr diskrepanten Elementen; sorgfältig ausgeführte, gut formulierte Abschnitte stehen neben nur skizzierten; die geistige Durchdringung ist sehr verschieden. Ein Teil dieser Diskrepanzen rührt von der allmählichen Entwicklung des aristotelischen Denkens her (Metaphysik, Ethik); ein anderer aber auch von der Hineinarbeitung schriftlicher Quellen (Poetik, Rhetorik,

Digitized by Google

naturwissenschaftliche Schriften). Sehr viele lösen sich, trotz mehr oder weniger einheitlicher Grundideen, in eine Serie von Einzeluntersuchungen auf, die im Detail oft starke Widersprüche zueinander enthalten. Die exoterischen Schriften sind uns, abgesehen von Fragmenten und z. T. freilich sehr ausführlicher Benutzung bei Spätern, wie Cicero, Jamblichus usw., verloren. Nun hat W. Jaeger den durchschlagenden Nachweis geführt, daß diese exoterische Schriftstellerei des Aristoteles zu datieren ist auf die Zeit, wo Aristoteles noch Mitglied der platonischen Akademie war und zum allermindesten noch aufs stärkste unter platonischem Einfluß stand. Auf metaphysischem, ethischem, staatstheoretischem Gebiet repräsentieren diese exoterischen Schriften Anschauungen (sog. Urethik, Urpolitik usw.), die denen Platons im wesentlichen entsprechen; so ist vor allem die Ideenlehre noch anerkannt, aber auch andere weniger wichtige Dinge, wie z. B. die Kardinaltugenden, der Idealstaat u. ä. m. Somit ist es möglich, eine fortlaufende Entwicklungslinie zu ziehen von Platon über diese Frühschriften zu den Schulschriften des Alters.

Auf dem Gebiet der Ethik ist diese Frühstufe vor allem durch den Protreptikos repräsentiert, bei dessen Rekonstruktion Jaeger den größten Scharfsinn entwickelt hat. Unter den Schulschriften haben wir drei Ethiken überliefert, die nikomachische (nach Aristoteles' Sohn Nikomachos benannt), die eudemische (nach Eudemos von Rhodos) und die *Ἠθικὰ μεγάλα*. Die nikomachische Ethik galt lange Zeit als die einzig echte (sie ist beglaubigt durch Zitate in der Metaphysik und in der Politik), nachdem die eudemische durch Lukian Spengel als das Werk des frommen Eudemos hingestellt worden war, der eine Umarbeitung der aristotelischen Lehre vorgenommen hätte (Abhandlungen der bayerischen Akademie 1841, S. 534 ff.). Jetzt ist durch fortschreitende Erkenntnis (P. Von der Mühll, De Aristotelis Ethicorum Eudemiorum auctoritate, Diss. Göttingen 1909; Ernst Kapp, Über das Verhältnis der eudemischen zur nikomachischen Ethik des Aristoteles, Diss. Freiburg 1912; besonders aber W. Jaegers großes Aristotelesbuch) der Nachweis erbracht, daß die eudemische Ethik eine Zwischenstufe zwischen der „dogmatischen" der exoterischen Schriften und der „wissenschaftlichen" der nikomachischen Ethik darstellt. Von den Magna Moralia nahm man bis in allerjüngste Zeit an, daß sie lange nach Aristoteles geschrieben seien, da sie mit stoischen Termini durchsetzt seien. Nun macht Hans v. Arnim, Die drei aristotelischen Ethiken (Sitzungsberichte der Wiener Akademie 1924) den kaum haltbaren Versuch, auch dieses Werk in die von Jaeger erwiesene Entwicklungslinie einzuordnen, und zwar als älteste Stufe der Schulschriften, d. h. zwischen der exoterischen Behandlung und der eudemischen Ethik.

Eine ähnliche Entwicklung konstatiert Jaeger für die Politik; im einzelnen sind seinen Aufstellungen andere entgegengesetzt worden von v. Arnim, Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik (Sitzungsberichte der Wiener Akademie 1924). Nach Jaeger tritt der phänomenologische Charakter, die Kasuistik der Staatenbildung immer stärker hervor unter dem Einfluß der *Πολιτεῖαι*, jenes großen Sammelwerkes von griechischen Staatsverfassungen, dessen erster Teil, die *Ἀθηναίων πολιτεία* uns ja vor einem Vierteljahrhundert durch einen Papyrusfund wiedergeschenkt wurde. So sagt Aristoteles in der Einleitung der spätesten Fassung (erhalten Nikom. Ethik 1181 b 15): *πρῶτον μὲν οὖν . . . . πειραθῶμεν ἐπελθεῖν, εἶτα ἐκ τῶν συνηγμένων πολιτειῶν θεωρῆσαι τὰ ποῖα σῴζει καὶ φθείρει τὰς πόλεις καὶ τὰ ποῖα ἑκάστας τῶν πολιτειῶν, καὶ διὰ τίνας αἰτίας αἱ μὲν καλῶς αἱ δὲ τοὐναντίον πολιτεύονται* „zuerst wollen wir versuchen, zu schildern . . . dann auf Grund der gesammelten Politien betrachten, was die Städte bewahrt und verderbt und was die einzelnen Verfassungen, und aus welchen Ursachen die einen Städte gut, die andern aber schlecht regiert werden." Für das Bild des Aristoteles und damit für die psychologische Erfassung geistiger Persönlichkeiten überhaupt sind die Entdeckungen Jaegers von nicht zu überschätzender Bedeutung. Auch für die Lehre des Aristoteles als solche sind sie nicht minder wichtig, für die das dynamische Element von größter Erkenntniskraft ist; sie müssen aber in dieser Hinsicht wohl noch erweitert und z. T. modifiziert werden. Vor

Digitized by Google

allem muß klar erfaßt werden, daß Aristoteles zeit seines Lebens ein Doppelgesicht zwischen „dogmatischer" und wissenschaftlicher Weltanschauung trägt, und daß die letztere erst in seinem höheren Alter stärker durchdringt, ferner daß neben Platon für die dogmatische Seite auch noch andere Vorläufer eine Rolle spielen. Die Untersuchungen werden aufs höchste dadurch erschwert, daß sowohl die platonische Altersschriftstellerei als auch die ganze literarische Tätigkeit des Aristoteles schon fast unüberwindbare formale Schwierigkeiten, und zwar jede von ihnen anders geartete, in sich tragen, sodaß ein Vergleich und ein Anschluß nur schwer möglich ist. Natürlich schrieben Platons Schüler ursprünglich ebenfalls im Stil des alten Meisters; noch weniger als bei ihm läßt sich aber bei diesen Nachfahren der Sinn ihrer Worte wirklich erfassen.

Nach den einleitenden Sätzen der nikomachischen Ethik nennt Aristoteles die in der Ethik behandelte Disziplin *πολιτική: εἰ γὰρ καὶ [τὸ τέλος] ταὐτόν ἐστιν ἑνὶ καὶ πόλει, μεῖζόν γε καὶ τελεώτερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σῴζειν* „denn wenn es auch (im Ziel) keinen Unterschied bildet, ob es sich um ein Individuum oder eine Stadt handle, so erweist sich doch auf alle Fälle das Ziel der Stadt als größer und vollkommener sowohl wo es sich um das Erlangen als auch wo es sich um das Bewahren handelt" (1194b 7). Aus der gleichen Anschauung heraus erklärt er in der Politik die Tugend des Bürgers für identisch mit der Tugend des Menschen, den Ausdruck „guter Bürger" für gleichbedeutend mit „guter Mensch", zum mindesten im Idealstaat (Politik III, Kap. 4; beachte vor allem 1278 b 1 und 1288 a 36 ff.: *ἐν τοῖς πρώτοις ἐδείχθη λόγοις ὅτι τὴν αὐτὴν ἀναγκαῖον ἀνδρὸς ἀρετὴν εἶναι καὶ πολίτου τῆς ἀρίστης πόλεως* „oben wurde gezeigt, daß notwendigerweise im Idealstaat die Menschentugend identisch ist mit der Bürgertugend"). Trotzdem löst Aristoteles, getrieben von der Realität und von der Fülle seines Beobachtungsmaterials, den großen Komplex in zwei Abhandlungen auf, von denen die eine, viel bedeutendere, die Ethik, von der Eudaimonie des Individuums, die andere, mehr als Anhang gedachte, die Politik, von der politischen (freilich nur innerpolitischen) Rolle des Menschen in einem Staatswesen handelt. Schon dieser Widerspruch ist bezeichnend; in Wirklichkeit weiß Aristoteles genau, daß die Identifikation von Bürger und Mensch ganz und gar nicht angeht und bringt gerade in dem angeführten Kapitel III, 4 der Politik treffliche Beispiele für den Widerspruch zwischen diesen zwei Seiten des Menschen.

Dieser Widerspruch ist aber nicht nur für dieses Detail wichtig, sondern charakteristisch für die ganze Ethik des Aristoteles, ja überhaupt für seine Totalmentalität. Diese Doppelköpfigkeit ist eigentlich das Charaktermerkmal des Mannes. Sie macht ihn einerseits zum Urwissenschaftler und Universalwissenschaftler par excellence und läßt es anderseits trotzdem begreiflich erscheinen, daß die erste Bedingung zur Erschaffung einer modernen Wissenschaft die Überwindung dieses selben Geistes war. Die beiden Seiten des einen Denkers haben ihre Genesis einerseits im parmenideischen Erbe und auf der andern Seite in der Wissenschaft Ioniens. Die parmenideische Mentalität, Aristoteles vor

Digitized by Google

allem, wenn auch nicht ausschließlich, durch Platon vermittelt, bedeutet eine ungeheure Hypertrophie des rein Gedanklichen, eine Vergewaltigung der Realität durch den *λόγος*. In allen prinzipiellen Fragestellungen, den das Ganze umfassenden und es tragenden Problemen schwankt daher unverankert der Beobachtungsposten des Philosophen, der Willkür der Axiome ausgeliefert. Es fehlt die Sicherheit der Wirklichkeit. Es wird, selbst wo eine Beobachtung eines bessern belehren könnte, mehr nach Wahrscheinlichkeitsgründen oder, noch schlimmer, nach ästhetischen Überlegungen der Tatbestand festgestellt. Ein bezeichnendes Beispiel ist die Diskussion der Willensfreiheit, die gewiß auch eine wissenschaftlich gerechtfertigte Kompromißlösung ertragen kann, von Aristoteles aber mit den Worten abgeschlossen wird: *τὸ μέγιστον καὶ κάλλιστον ἐπιτρέψαι τῇ τύχῃ, λίαν πλημμελὲς ἂν εἴη* „das Höchste und Schönste dem Zufall zu überlassen, das möchte doch wohl nicht zulässig sein" (1199b 24; womöglich noch ausgesprochener 1114b 1 ff.).

In diesem Geiste einer möglichst vernunftgemäßen, nicht allzu extremen Entscheidung sind alle leitenden Gedanken des Aristoteles gehalten. Sie sind im großen und ganzen isoliert und einzelstehend; sie werden für sich in logischer Entwicklung durchgearbeitet, stehen aber nur in losem Zusammenhang untereinander. Es gibt zwar übergeordnete und untergeordnete, aber ohne daß dadurch die Verbindung intimer würde; diese Erscheinung ist häufig in allen Schriften des Aristoteles.

Der Hauptgedanke der Ethik ist, wie überall, der *ἐντελ-έχεια*, der Erbin der Ideenlehre, nahestehend. Wie jedes Tier sein *τέλος*, wie selbst die Tragödie ihr *τέλος* hat (Poetik 1149a 15), so auch der Mensch. *ὥσπερ γὰρ αὐλητῇ καὶ ἀγαλματοποιῷ καὶ παντὶ τεχνίτῃ, καὶ ὅλως ὧν ἐστιν ἔργον τι καὶ πρᾶξις, ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τὸ ἀγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ, οὕτω δόξειεν καὶ ἀνθρώπῳ, εἴπερ ἔστι τι ἔργον αὐτοῦ ..... τί οὖν δὴ τοῦτ' ἂν εἴη ποτὲ [τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου]* „denn wie der Flötenspieler und der Bildhauer und jeder Handwerker und überhaupt jeder, der eine Tätigkeit vollbringt oder ein Werk schafft, seine Vortrefflichkeit und Überlegenheit in seiner Tätigkeit zu haben scheint, so doch wohl auch der Mensch, falls es wenigstens eine spezielle Tätigkeit des Menschen gibt .... Was möchte nun wohl diese sein" (1097b 24). Das Resultat ist dann, daß dies eine *πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος* „das tätige Leben des vernünftigen Seelenteils" sei, und zwar in potentiellem Sinne; so daß dann die Definition lautet *τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν* „das höchste Gut für den Menschen ist die im Sinne wertvoller Beschaffenheit getane geistige Tätigkeit." Daß diese Idee wirklich zentral ist, zeigt sich darin, daß sie in der Zusammenfassung am Schluß der nikomachischen Ethik wieder auftaucht. Es ist ein schöner und bestrickender Gedanke; er hat auch schöne Folgerungen. So wird in echter Entwicklung desselben das ethische Verhalten nicht zu einem *πάθος* und nicht zu einer *δύναμις*, sondern zu

Digitized by Google

einer ἕξις (1106a 11); auch zieht daraus Aristoteles die Erkenntnis, wie sehr sich Charakter und Handlung gegenseitig bedingen und wie sie in einem Wechselverhältnis zueinander stehen.

Da die Entelechie ein Erbe der Idee ist, so steckt in all diesen Teilen viel Platonisches. Weil also das Erkennen dessen, was das Ziel des Menschen ist — in der endgültigen Definition heißt es: *ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν* „die Sittlichkeit ist eine auf Selbstentscheidung gestellte Gesinnung, die gedankenmäßig bestimmt ist und zwar so wie der vollendete Philosoph sie bestimmen würde" (1106b 36) — dem *φρόνιμος*, dem philosophischen Schauer zukommt, so treten in den Kreis der Tugenden neben die ethischen auch die dianoëtischen, was einer Erkenntnistheorie als Teil der Ethik die Tore öffnet — nicht viel anders als der platonische Politiker (= Ethiker) mit dem Dialektiker (d. h. dem *φρόνιμος* des Aristoteles) identisch ist.

Neben diesen gehen ganz andere Gedankenreihen einher. In der einen spielt die *ἡδονή* eine große Rolle, z. B. in dem wichtigen Abschnitt über Selbstbeherrschung, freilich eine negative; in den platonisierenden Kapiteln kommt sie etwa im Sinne von Zufriedenheit vor, so daß er geradezu sagen kann *ἡ ἀρετή ἐστιν περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας* „die *ἀρετή* dreht sich um Zufriedenheit und Unzufriedenheit"; diese Zufriedenheit soll aber gegenüber den rechten Dingen nach einem *ὀρθὸς λόγος* herrschen.

Ein weiterer davon ganz unabhängiger Gedanke ist derjenige von den *μεσότητες* „den Mittelwerten", d. h. der Gedanke, daß alle Tugenden eine Mitte darstellten zwischen zwei Extremen, die *ἔνδεια* (ein zu wenig) und *ὑπερβολή* (ein zu viel) bedeuten. Dies mag irgendwo aus ursprünglich pythagoreischen Ideen herstammen, in denen dieses Mittelmaß einen viel realeren Sinn hat. Tapferkeit z. B. ist die rechte Mitte zwischen Feigheit und Tollkühnheit — dieser Gedanke beherrscht sogar den eigentlich systematischen Teil eine Zeitlang, wird sogar in die oben angeführte Definition der *ἀρετή* aufgenommen, indem zwischen *προαιρετική* und *ὡρισμένη: ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς* „in dem uns angemessenen Mittelzustand sich befindend" eingeschoben wird; in andern Partien ist davon nicht mehr die Rede.

Dies alles macht mehr den Eindruck konzilianter Vereinigung von an und für sich diskrepanten Dingen, gedanklichen Angleichens von Positionen, die selbständig und ohne Beziehungen zueinander sich ergeben hatten. Es herrscht eine gewisse milde und vermittelnde Gesinnung, die, so scheint es wenigstens, nicht so sehr den ethischen Anschauungen des Aristoteles entspricht als seinen methodischen Grundsätzen. Auch das große und verständnisvolle Entgegenkommen, das er den äußern Gütern gegenüber an den Tag legt, denen er durchaus einen Einfluß auf das menschliche Glück zubilligt (schönste Stelle 1100b 22 ff.), ist wohl weniger vernünftiges Eingehen auf die menschliche Schwäche als vermittelnde Haltung gegenüber verschiedenen Standpunkten vielleicht so-

Digitized by Google

gar ganz populärer Herkunft, die mit den äußern Dingen rechnen und ihnen eine Bedeutung beimessen. In diesen prinzipiellen und theoretischen Erörterungen ist Aristoteles in gar keiner Hinsicht irgendwie schöpferisch gewesen. Bezeichnend dafür ist die Tatsache, daß seine ethischen Anschauungen dankbar von einer schwächlichen Zeit wieder aufgenommen wurden, nämlich von der sog. jüngern Akademie der ersten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts, die in ihm einen Synkretismus schon vorgebildet fand, wie sie ihn selber erstrebte. Wahrscheinlich ist auch, dass der wiederholt auftauchende Hinweis auf die Ungenauigkeit der Methode (1094b 13, 1198a 26), ein Hinweis, der sich übrigens auch zu Beginn der Metaphysik findet, die ähnliche methodische Erscheinungen aufweist wie die Ethik — daß auch er weniger gegen Platons Überschätzung der ethischen Beweisführung gerichtet ist als zur Motivierung dieses versuchsweisen und tastenden, verschiedene Lösungen anschneidenden Verfahrens gebraucht ist.

Das eigentlich Große, Einmalige und Vorbildliche, das eigentlich Wissenschaftliche der aristotelischen Ethik liegt anderswo, nämlich in der psychologischen Einzelbeobachtung. Während er als Theoretiker und Systematiker ständig zu seinen Ungunsten den Vergleich mit Platon herausfordert, ja sogar den Systemen der Stoa und des Epikur in ihrer Konsequenz nicht gewachsen sein kann, ist seine beobachtende und sammelnde Tätigkeit etwas völlig Zwingendes und Überwältigendes. Es möchte auch historisch als ein Erstmaliges erscheinen, wenn wir nur oberflächlich von unseren unvollkommenen Kenntnissen aus urteilen wollten. Als Geistesverwandte in der Ruhe und Sicherheit der Beobachtung kommen einem eigentlich nur die Mediziner des 5. Jahrhunderts in den Sinn, Hippokrates und seine Mitforscher. Natürlich darf man Aristoteles in dieser seiner wertvollsten Seite nicht direkt an jene anschließen, sondern man muß sich bewußt sein, daß es neben dieser medizinischen Fachliteratur, die mehr oder weniger ein Zufall erhalten hat, eine große Fülle sonstiger Fachliteratur, Erbin der ionischen Naturphilosophie, gab, die uns verloren ist. Wie auf den Naturforscher Aristoteles viele Gelehrte gewirkt haben, von denen uns nur Demokrit greifbar ist, so ist der politische Schriftsteller Beobachtern und Sammlern verpflichtet, wie sie uns seit der Sophistenzeit dem Namen nach bekannt sind, die zu allen möglichen Zwecken historisches Material aufspeicherten und deren eigentlicher und direkter Erfüller Aristoteles selber mit seinem Politienwerk wurde. Diesen Einfluß auf sein systematisches Werk empfindet er, wie wir sahen, ja selber als wichtig. Was aber steht hinter der Ethik? Vorarbeiten unter den Werken des Aristoteles selber kennen wir nicht, wohl aber aus seiner Schule: Die Charaktere des Theophrast stehen zur Ethik wie die Politien zur Politik. An beiden Orten wird das der Empirie verdankte Material eingefügt in die theoretischen Grundrisse, die Platon hinterlassen. Für uns aber ist dieses Material die Hauptsache; mit Entzücken

Digitized by Google

finden wir diese zarten psychologischen Beobachtungen in mehreren aristotelischen Schriften, vor allem aber in der Ethik. Es ist dies objektive wissenschaftliche Forschung, übertragen auf die Wissenschaft vom Menschen; vorsichtig und unvoreingenommen, nicht von vornherein wertend und kombinierend, sieht sie ihre eigentliche Aufgabe in der Erfassung der Einzeltatsache und in der Erweiterung des Beobachtungsmaterials. Hier ist die Vorstufe nicht eigentlich wissenschaftliche Literatur, die es nicht gab, sondern die volkstümliche Anschauung. Auf sie beruft sich Aristoteles gern, gegen sie polemisiert er auch hier und da; mit feinem Ohr weiß er die öffentliche Meinung und ihre ethischen Anschauungen zu erlauschen, so daß es sich manchmal mehr um eine Bestandesaufnahme der Communis opinio handelt. Eine größere Probe wird das am ehesten illustrieren:

„Ferner gibt es eine Kategorie von Menschen, die stets bei ihrer Meinung bleiben; man nennt sie starrköpfig, weil sie schwer zu belehren und umzustimmen sind. Sie haben eine gewisse Verwandtschaft mit dem Willensstarken, in gleicher Weise wie der Verschwender mit dem Generösen und der Tollkühne mit dem Tapfern; sie unterscheiden sich aber doch in vieler Hinsicht. Der Willensstarke will nämlich nur von solchen Gesinnungsänderungen nichts wissen, die durch Leidenschaften oder Begierden hervorgerufen sind, während er, unter gewöhnlichen Umständen, leicht umzustimmen sein wird. Der Starrkopf aber wird sich von Gründen nicht überzeugen lassen, da die Leute eben den Trieben preisgegeben sind und fast alle sich von den Lustgefühlen leiten lassen. Starrköpfig sind die Eigenbrötler, die Dummen und Ungebildeten, und zwar die Eigenbrötler unter dem Einfluß von Lust- und Unlustempfindungen; denn sie freuen sich ihres Triumphes, falls sie sich nicht überreden lassen, und sind betrübt, wenn ihr Standpunkt gleichsam wie bei einer Abstimmung durchfällt. Darum haben sie eigentlich mehr von einem, der sich nicht zu beherrschen weiß als von einem Selbstbeherrschten ....“ (1151 b 14 ff.).

VII. DIE STOA

Aristoteles hat das Mißgeschick, daß seine verhängnisvollen systematischen Seiten unendlich viel zäher und lebenskräftiger sind als seine exakt-wissenschaftlichen auf allen Gebieten. So ist auch auf dem Boden der Ethik seine zentrale Neuerung, das Bestreben, durch Beobachtung, Sammlung, Aufhorchen auf die Erfahrung der Generationen, wie sie sich in der Übung des Volkes niederschlägt, die Gesetzmäßigkeit des sittlichen Lebens zu erfassen, als Wissenschaftler, nicht als Gesetzgeber, kaum mehr fortgesetzt worden. Die „Charaktere“ des Theophrast sind Probe einer einstmals umfangreicheren Literatur; aber auf alle Fälle wurde doch die Ethik inkl. Physiognomik viel weniger ausgebaut als die Politik. Diese

Digitized by Google

wissenschaftliche und psychologische Ethik verschwand schon, bevor der so frühe allgemeine Niedergang der griechischen Wissenschaft einsetzte. Hingegen der systematische Bau des Aristoteles wurde maßgebend für alle späteren Philosophien. Er füllte sich mit neuem Inhalt, weil die Ethik sofort wieder Zentrum der Philosophie wurde, schon dies ein Zeichen, daß es keine wissenschaftliche Ethik ist. Sie überwuchert von nun an alle andern Teile der Philosophie, weil das von Platon geschaffene Symbol kein rechtes Leben fristet und von Platon ja selber im Alter aufgegeben worden war. Verschwunden sind die erkenntniskritisch-logischen Probleme nicht, aber sie treten zurück hinter den ethischen. Wieder werden die seelischen Konflikte des Menschen auf ihrem eigentlichen Kampfgebiet ausgekämpft. Die Entscheidung erfolgt durchaus im formellen Rahmen, den ihm Aristoteles gespannt hatte, auch er ja nur als Fortsetzer Platons. Somit ist gegeben, daß bei aller Gegensätzlichkeit, ja Unvergleichbarkeit der einzelnen Systeme, diese doch alle eine gemeinsame Note, ein ausgesprochenes Zeitkolorit haben. Nicht nur sind selbstverständlich überhaupt bloß innenethische Probleme behandelt (die Sozialethik höchstens in einem Anhang *περὶ φιλίας* gebracht, der auch nur die Mithilfe der Mitmenschen zur innenethischen Entwicklung zum Inhalt hat), sondern auch im Bau ist alles gerichtet auf die Frage nach dem *τέλος*, dem Summum bonum, das, wie bei Aristoteles, als *εὐδαιμονία* bezeichnet wird, worauf dann aber erst die Interpretation dieses Begriffs die strittige Alternative aufzeigt. Dieses Summum bonum ist nicht mehr transzendent, wenn es auch durchaus als Wunsch, als Postulat betrachtet werden muß. Von ihm aus werden dann alle Unterfragen in der Reihenfolge, wie Aristoteles sie aufgestellt, durchbehandelt. Aber im Gegensatz zu dem Wissenschaftler Aristoteles müssen diese jüngern Systeme, da sie alle eine Anweisung zum glücklichen Leben sein und darum Lösungen geben wollen, da sie nicht nur feststellen, sondern helfen und trösten wollen, müssen sie eine wirkliche oder zum mindesten scheinbare Geschlossenheit und Konsequenz in sich tragen. Nicht mehr dürfen die verschiedenen Fragestellungen zusammenhanglos nebeneinanderstehen, sondern von dem Zentrum des Summum bonum aus müssen alle Einzelantworten wie Strahlen ausgehen. Darum kann von vornherein angenommen werden, daß die konsequentesten Lösungen, diejenigen, die die extremste und kompromißfreieste Durcharbeitung aufweisen, die keine oder möglichst wenige Konzessionen machen, diejenigen sind, denen der größte Erfolg beschieden sein wird. Zugleich ist damit aber auch die Erwartung gegeben, daß, solange die Voraussetzungen so eingeschränkt bleiben (und eine Änderung ist an einem solchen Punkte, wo die geistige Trägheit der Menschheit mitspielt, nur nach einem langen Zeitraum zu erwarten), und solange nicht wieder ein Symbol geschaffen wurde, wie es dann das christliche war — es ist die Erwartung gegeben, daß diese extremen Lösungen als die entscheidenden anerkannt würden,

Digitized by Google

bis die Kultur von innen heraus sich wandelte. Die kleinen Nebenlösungen, die Kompromißversuche und alles andere, was, ohne an der Suprematie der beiden konsequentesten Systeme etwas zu ändern, in den nächsten Jahrhunderten geschaffen wurde, zeigen die Richtigkeit dieser Einstellung.

Die beiden Extreme werden repräsentiert durch die Schulen der Stoa und des Epikureismus. Das sind nicht zufällige gleichzeitige Erscheinungen, sondern es sind die beiden Richtungen, die ohne Zögern die äußersten Punkte der von den Früheren gewiesenen Möglichkeiten besetzten. Sie leben von den beiden Schlagwörtern ἀρετή „Tugend" und ἡδονή „Lust"; beide haben bereits ihre bestimmte Richtung aus der aristotelischen und voraristotelischen Ethik erhalten. Im Grunde genommen ist aber der Gegensatz tiefer; er bedeutet vielmehr ein neues Aufflackern der alten Antithese, die wir schon bei den Vorsokratikern zwischen den Denkern klaffen sahen. Es fällt nämlich bald auf, daß der Begriff ἀρετή ziemlich eindeutig und wenig diskutierbar ist, während sein feindlicher Partner, die ἡδονή, nur mit großer Mühe auf ihren jeweiligen Gehalt hin erfaßt werden kann. Das bedeutet nichts anderes, als daß ἀρετή einem rein denkerischen Prozeß entspringt und sich deshalb leicht tadellos und einwandfrei darbieten kann, während ἡδονή eine Wirklichkeit widergeben will. Tatsächlich sieht die ἀρετή auch ihre Hauptschwierigkeit darin, zu beweisen, daß sie existiere, daß sie einer Realität entspreche, während die ἡδονή unsägliche Mühe darauf verwenden muß, glaubwürdig zu machen, daß sie ein Summum bonum sittlichen Strebens, ein überragendes menschliches Ziel sein dürfe. Die stoische Doktrin will den Seinscharakter eines erdachten und erträumten Idealprogrammes verkünden, der Epikureismus hingegen will ein als unlösbar und unharmonisch erkanntes Diesseits durch eine sorgfältig gehandhabte Technik zwar nicht heilen — denn das ist unerreichbar —, aber möglichst harmlos und schmerzlos gestalten. Die Ethik Epikurs ist damit etwas wesentlich anderes als diejenige des Platon oder des Aristoteles; darum wird ihr das Zwangskleid der aristotelischen Systematik schmerzhafter sein als dies bei der stoischen Lehre der Fall ist. Ganz erfaßt kann sie nur werden, wenn sie daraus befreit wird. Damit haben wir von neuem, der späten Zeit entsprechend, nicht mehr unmittelbar und selbständig, den alten Gegensatz der parmenideischen Richtung, repräsentiert durch die Stoa, nur losgelöst von der Transzendenz und auf das Diesseits konzentriert (auf dem Wege über die Entelechie des Aristoteles), und auf der andern Seite, in der Lehre des Epikur, den ionischen Wirklichkeitssinn, von den Pythagoreern auf die Ethik übertragen, vermittelt, wie alle übrigen Teile der Philosophie, durch Demokrit. Von vornherein hatte die Stoa die größere Chance, denn der griechische Geist war nun einmal in die parmenideischen Bahnen gelenkt worden. So hat die Stoa denn auch weitaus den größten Einfluß und den größten Anhängerkreis ge-

Digitized by Google

habt; diese Wirkung stieg noch durch den Eindruck, den sie auf Rom machte. Ihre zwängerischen, der Rhetorik, die in Rom einen wohlvorbereiteten Boden fand, nahestehenden Behauptungen wurden im Laufe der Zeit zur völligen Modephilosophie Roms, nachdem in der früheren Zeit der Epikureismus sich daneben in hohem Ansehen hatte halten können. Vor allem die politische Opposition der Kaiserzeit, sich rekrutierend aus den intellektuellen Kreisen, bewegte sich in ihren Gedankengängen.

Im Grunde stehen wir, jetzt freilich auf dem Mutterboden symbolloser Innenethik, bei der Stoa dem gleichen Kampf gegenüber, den vormals Heraklit geführt hat — nicht ohne Grund stand ihr unter den Vorsokratikern dieser besonders nahe. Das Verbindende ist, daß ein Postulat durch einfache Behauptung zur Realität gestempelt wird. Das Vorgehen ist sehr raffiniert. Es wird nicht direkt behauptet, daß die Tugend, *τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν* das Summum bonum, also = *εὐδαιμονία* sei, sondern, da die notwendige Voraussetzung dazu (in weiterer Entwicklung des Entelechiegedankens) die Naturgegründetheit der Tugend ist, setzen sie in Identifizierung der beiden Dinge — was aber erst zu beweisen wäre — als *τέλος* ein *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* „in Übereinstimmung mit der Natur leben". Wir können vielleicht noch verfolgen, wie diese täuschende Behauptung erst allmählich ihre klassische Form erhalten hat. Zeno, der Schulgründer, sagte wahrscheinlich einfach *ὁμολογουμένως ζῆν*, was offenbar heißt: „konsequent, charaktervoll leben" (vgl. den Ausdruck *ἀρετὴ διάθεσις ὁμολογουμένη* „die Tugend ist eine konsequente Lebenshaltung" Stoic. vet. fragm. collegit Joannes ab Arnim III, 197; zum Ganzen siehe die Stelle III, 12, doch beachte auch I, 179); schon Kleanthes fügte das Wort *τῇ φύσει* bei, und das wird von den Späteren in mancherlei Varianten beibehalten, z. B. Chrysippos variiert es so: *τὸ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν* „das Leben in Kenntnis der natürlichen Ereignisse" (III, 4); erst Ariston von Chios, der einen besonderen Sinn für die letzten denkerischen Überbietungen und Frivolitäten mit sich bringt, erklärt: homines nasci ad virtutem capessendam „die Menschen werden geboren, um die Tugend zu erwerben" (III, 357a). Der Vorgang ist ein ähnlicher wie bei Parmenides, wo die Existenzbetonung der Postulatswelt, der Seinsbegriff, das *ὄν*, die ursprünglich allein wichtigen Harmonievorstellungen verdrängt, die nur noch zu scheinbar selbstverständlichen Praedikaten des Seins werden. Aus der Gleichung *τέλος* = *εὐδαιμονία* (besser, nach stoischer Terminologie, *εὔροια βίου* [z. B. Zenon I, 164) = *ἀρετή* fließen nun ohne Ausnahme alle weiteren Aussagen über das Wesen des Glückes, den Weg zu ihm und die Eigenschaften des Glücklichen, indem mit einfachen Schlüssen diesen beiden Begriffen die ihnen mehr oder weniger zuverlässig innewohnenden Konsequenzen entlockt werden, um dann nebeneinandergestellt zu werden. Aus dem Wesen des *τέλος*, *οὗ χάριν τἆλλα, αὐτὸ δ'οὐδενὸς ἕνεκα* „das Ziel, um dessen willen alles andere

Digitized by Google

existiert, während es um keines andern Zieles willen ist" (Stobaeus ecl. II, 46 W.) folgt, daß die Tugend *αὐτὴν δι' αὐτὴν αἱρετὴν εἶναι* „nur um ihretwillen ausgeübt wird" (I, 187; III, 39); daß sie *αὐτάρκη εἶναι πρὸς εὐδαιμονίαν* „sich selber genüge zur Erreichung des Glückes" (III, 49); ferner, auf die Menschen übertragen, *πάντως εὐδαιμονεῖν ἀεὶ τοὺς ἀγαθούς, τοὺς δὲ φαύλους κακοδαιμονεῖν* „daß die Guten stets ganz glücklich, die schlechten aber stets unglücklich seien" (III, 54); daß das Glück nicht vergrößert oder verkleinert werden könne (III, 61), daß Gottesglück und Menschenglück dasselbe sei (III, 245). Der Mensch ist gleich Zeus, wenn er tugendhaft ist, wenn er aber nur eine Elle unter die Oberfläche der Tugend fällt, ist er sogleich absolut schlecht, wie ja auch der Schwimmer, der nur eine Elle weit unter die Oberfläche des Wassers gerät, nicht weniger ertrinkt, als wenn er sich auf dem Grunde des Meeres befände (III, 526): Der *προκόπτων*, d. h. derjenige, der der Tugend nur nahekommt, ist so verworfen wie der ganz Schlechte (III, 539). Unter den Menschen gibt es keine Unterschiede weder des Geschlechtes (III, 245) noch des Standes; alle Menschen sind unter sich gleich (III, 336). Alle Gesetze dieser Welt treten zurück hinter dem Sittengesetz (III, 314). Aus dem Wesen der *εὐδαιμονία* sind die herrlichen Eigenschaften abgeleitet, die dem Tugendhaften und Vollkommenen eignen — mit forcierter, absichtlich provozierender Schärfe werden alle Glückseligkeiten, die eine gierige Phantasie sich ausmalen kann, zusammengetragen. Der „Weise" ist unberührbar für alles Leid und Unglück (III, 567 ff.); er läßt sich nicht täuschen, so wenig wie er selber andere täuscht (III, 548); er vollbringt alles, was er unternimmt, aufs vorzüglichste (III, 557 ff.); er ist reich, schön, frei (III, 589 ff.); er versteht sich auf die göttlichen Dinge so gut wie auf Politik und Staatsverwaltung *(μόνος . . . βασιλεύς, ῥήτωρ, πλούσιος, νομοθέτης* „er allein . . . ist König, Redner, Kapitalist, Gesetzgeber" I, 222, 223; III, 622); nicht minder ist er Kenner von Kunst und Wissenschaft (III, 645). Der Begriff der Tugend liefert seinerseits wenigstens die ganze Weite vorzüglicher Eigenschaften; der Weise ist tapfer, demütig, echt, er schiebt nichts unnötig hinaus, ist ein Kenner der Erotik und der Trinkregeln (III, 717), ja selbst Bohnen wird er am besten zubereiten können (I, 217), während der Tor alle gegenteiligen Eigenschaften in sich trägt, nicht nur, wie natürlich, gottlos ist und unglücklich und ungebildet und vieles andere, sondern auch verbannt (III, 657 ff.). Alle diese Bravourstücke sind, ähnlich wie dies bei Heraklit der Fall ist, nicht ganz wörtlich gemeint; sie sind mehr Gleichnisse, mehr Ausdrucksformen für die eine Wahrheit, die Wahrheit, daß die *ἀρετή* Summum bonum sei; trotzdem besteht in ihnen die stoische Lehre. Sie sind derart auf die Spitze getrieben, weil sie den Zweifel nicht überzeugen, sondern überschreien wollen; in ihnen und ihrer Pflege stimmen auch alle Stoiker, Frühe und Späte, bis hinunter zu Seneca und Epiktet überein. Diese Pointierung der einzelnen Thesen ist aber nur darum möglich,

Digitized by Google

weil sie einer unanfechtbaren gedanklichen Konsequenz aus Axiomen entspricht. Nie wird eine Kontrolle an der Wirklichkeit auch nur angestrebt.

Dieser rein gedankliche und intellektualistische Zug beherrscht aber nicht nur die Zentralfrage nach dem Summum bonum, sondern alle Gebiete der Ethik, vor allem die Tugend- und Affektenlehre; das Irrationale wird, wie immer in der parmenideischen Philosophenreihe, ausgeschaltet. Unwissen und Schlechtigkeit fallen mehr oder weniger zusammen (III, 256). Vor allem die Lehre von den Affekten ist ein Gebiet, das die Stoa sorgfältig ausbaute und weit über die aristotelischen Anregungen hinaus förderte, über Aristoteles hinaus, aber doch ganz in den von ihm gewiesenen Bahnen. Das zeigt sich besonders befremdend darin, daß die Stoa auch die Aristoteles ja von ganz fremder Seite her zugekommene Lehre von den *μεσότητες*, die in ihrem Relativismus der Stoa innerlichst fremd sein mußte, weiterverfolgte. Diese kreuzt sich nun, ohne eine überzeugende Verbindung eingehen zu können, mit den absoluten, logisch erschlossenen echtstoischen Ideen. Von diesen ausgehend, ist die *ὁρμή*, der Trieb, eine *κρίσις*, eine auf Nachdenken beruhende „Wahl"; ebenso sind es die Leidenschaften, natürlich nur Falschwahlen (III, 461), denn wenn das Schöne, das Wesen der Tugend auf der Natur beruht, so muß die einzelne Tugendübung notwendigerweise jeweils ein Erkennen dessen sein, was naturgemäß ist und entsprechend das Böse in einem Verkennen desselben. Selbstverständlich ist darum die Tugend in all ihren verschiedenen Erscheinungsformen — über diese gehen die Ansichten der verschiedenen Stoiker auseinander — völlig absolut, jede einzelne enthält jede andere in sich, während anderseits auch jedes *πάθος* ganz gleich wie das andere abzulehnen ist. Nostri affectus expellunt, peripatetici temperant „Die Unsrigen (= die Stoiker) verjagen die Affekte, die Peripatetiker mildern sie" (III, 443). Zwischen Tugend und Laster (fast das gleiche wie Affekt) gibt es kein Mittelding (III, 524 ff.). Neben dieser Lehre, die wir erwarten mußten, steht aber eine andere stoische Affektenlehre, die eine Erweiterung und Verallgemeinerung der *Μεσότητες*-Theorie ist. Die ehemals pythagoreische Mentalität fällt einem sofort auf durch die in ihr sich aufdrängenden Vergleiche zwischen leiblicher Krankheit und seelischem Affekt (III, 465), ja sogar durch einen Grundbegriff wie *συμμετρία* (III, 471 a). In diesem Zusammenhang ist das *πάθος* ein *πλεονασμὸς τῆς ὁρμῆς διὰ τὸ τὴν καθ' αὑτοὺς καὶ φυσικὴν τῶν ὁρμῶν συμμετρίαν ὑπερβαίνειν* „ein Zuviel an Trieben, weil diese die individuelle und die naturgegebene Triebsymmetrie überschreiten" (III, 462, vgl. I, 205), ja, das Gute kann sogar *τὸ τελείως σύμμετρον* „das vollendet Symmetrische" heißen (III, 83). Offenbar sind diese letzteren, eben kurz skizzierten Anschauungen, die auf den weniger rationalistischen und konsequenten Zenon und damit auf Aristoteles zurückgehen, die älteren in der Stoa, die erst nach und nach von der ganz zielbewußten Art des

Digitized by Google

Chrysippos beiseite geschoben wurden und den aus der Hauptdoktrin gefolgerten Lehrsätzen Platz machen mußten. Für Zenon sind auch die Leidenschaften noch nicht identisch mit den κρίσεις, der „Wahl", sondern, wie es in einem Berichte heißt, der deutlich gegen die Spätern Stellung nimmt, die πάθη seien τὰς ἐπιγιγνομένας αὐταῖς (sc. ταῖς κρίσεσιν) συστολὰς καὶ διαχύσεις ἐπάρσεις τε καὶ πτώσεις τῆς ψυχῆς „die auf das Wählen folgenden Beklemmungen und Erleichterungen, Hochgemutheit und Niedergeschlagenheit der Seele" oder einfach eine πτοία τῆς ψυχῆς „Unruhe der Seele" (I, 206).

Neben dieser, im Lauf der Zeit vor allem durch die Tätigkeit des Chrysippos immer besser durchdachten, Hauptlehre der Stoa machen sich nun aber Anpassungen an die Alltäglichkeit breit, die zu schildern eigentlich nicht mehr hierher gehört. Es beweisen diese Dinge ein Entgegenkommen gegenüber der menschlichen Schwäche, die schlecht harmoniert mit dem für die Stoa charakteristischen Geist absoluter Folgerichtigkeit. Die Schule mußte es aber empfinden und in ihrem Konkurrenzkampf mit weichlicheren Sekten unangenehme Folgen davon zu spüren bekommen, daß sie zwar Stolz und Sicherheit dem zielbewußten Menschen verleihen konnte, aber keinen Frieden und keine Ruhe dem verletzten Gemüte und dem aus der Bahn geworfenen Unglücklichen. Sie rechnet eigentlich überhaupt nicht mit Menschen, wie denn auch die stoischen Musterhelden ins grotesk Übermenschliche gesteigert erscheinen. Bekannt sind vor allem die römischen Heroen Rutilius und Cato der Jüngere. Darin ähnelt die Stoa dem Kynismus, der überhaupt im starren Zuendedenken freilich einer gerade entgegengesetzten Position, der absoluten Demut, in manchen Hinsichten zu ähnlichen Resultaten gelangt, ja, seltsamerweise nicht selten sogar der Stoa Vorbild sein kann. Das Verbindende ist die absolute Autarkie, der gegenüber alle Schicksalseinflüsse verblassen.

Die bekannteste der genannten Anpassungen an die menschliche Schwäche ist die Einführung des Begriffes der προηγμένα und ἀποπροηγμένα „Vorzuziehendes und Abzuweisendes" unter den ἀδιάφορα „den indifferenten Dingen", d. h. alle dem, was weder gut noch schlecht ist; schon Zenon sah das Bedürfnis, die Strenge der stoischen Gedankengänge in dieser Weise zu mildern, auch darin wohl beeinflußt durch die aristotelische Konzilianz den äußern Gütern gegenüber. προηγμένα sind natürlich keine Güter, sondern nur schätzbare Dinge, die aber keinen Einfluß auf unsern Seelenzustand haben dürfen, z. B. gute Anlagen, Gesundheit, Reichtum: τὸν σοφὸν εἰ τὴν μεγίστην οὐσίαν ἀποβάλοι, δράχμην μίαν ἐκβεβληκέναι δόξειν „der Weise wird, wenn er das größte Vermögen verloren hat, den Eindruck erwecken, nur eine einzige Drachme verloren zu haben" (III, 153). Alle diese Probleme und ihre möglichen Abstufungen geben zu zahlreichen Einzeluntersuchungen Anlaß, während die Hauptlehre ja nur in den Variationen über eine und dieselbe Behauptung besteht.

Eine eigentliche Gesellschaftslehre entwickelt die Stoa kaum. Sozialethische Folgen ergeben sich aber von selbst aus ihrer Eliminierung der Standes- und anderer sozialen Grenzen. So bedeutet sie den ersten Fortschritt auf diesem Gebiet innerhalb des Griechentums; bis jetzt war alles innenethisch gebunden gewesen. Diese Konsequenzen wurden rasch populär und konnten dadurch auch auf das Christentum, wahrscheinlich schon auf Christus selber einen gewissen Einfluß ausüben. Später holte dann, z. T. unter dem Einfluß des Christentums, die Stoa die Versäumnis einer wirklichen Soziallehre nach; Epiktet kündigt es an, Hierokles erfüllt es (vgl. v. Arnim, Hierokles S. 61 ff.; Prächter, Hermes 51 [1916], S. 518).

Die rein gedankliche Grundbasis ihrer Doktrin dringt bei allen Stoikern aufs deutlichste durch, so sehr sich auch im Detail Abweichungen zeigen mögen. Reizvoll ist der Ausdruck des Persönlichen, der wider die starre Möglichkeit hier und da in der

Digitized by Google

Hand gewisser Persönlichkeiten die überindividuelle, ja übermenschliche Strenge der Doktrin durchbricht, so bei Seneca und Marc Aurel. Epiktet wird wohl am ehesten dem Bilde eines Altstoikers entsprechen. (Ch. Burnier, La valeur du témoignage d'Epictète, Lausanne 1925.)

VIII. EPIKUR

Wie wir schon oben gesagt haben, ist die ganze Einstellung der epikureischen Philosophie eine völlig andere als die der Stoa. Trotz der vielfach dem Wortlaut nach gleich scheinenden Ausdrucksformen liegen sie auf zwei völlig verschiedenen Ebenen. Auf den ersten Anblick hin macht der Epikureismus neben der lichtvollen Klarheit und durchdachten Geschlossenheit der stoischen Grundlehren keinen guten Eindruck: Widersprüche sind in hohem Maße vorhanden, Fremdkörper, der Lehre von anderwärts zugeführt, machen sich bemerkbar — kurz, sein Darsteller hat Mühe, ganz im Gegensatz zu demjenigen der Stoa, das Skelett der Morallehre einigermaßen zu rekonstruieren. Nach dem früher Gesagten wird es freilich klar sein, woher dieser Unterschied rührt. Die Stoa hatte es leicht, einheitlich und wie aus einem Guß zu sein, da sie, von rein abstrakten Begriffen und Gleichungen ausgehend, ein kühnes Wunschgebäude errichtet, das sich nirgends an der Problematik und Rätselhaftigkeit des Wirklichen stößt, während Epikur allein auf das Diesseits abstellt, auf den psychischen Zustand und auf eine Diätetik der Seele ausgeht, dabei vor allen Wunschträumen und großen Worten phantastischer Behauptung eine ängstliche Abneigung hegt. Es ist in psychologischer Hinsicht ein starker Wirklichkeitssinn in ihm rege, er kontrolliert alle Augenblicke wieder das Gedankliche an der Realität und opfert lieber die logische Folge als die Beobachtung. Trotzdem ist er weit davon entfernt, ein Forscher zu sein. Ein Aristoteles ist ihm, trotz der systematischen Unwirklichkeiten, unendlich überlegen in der Erfassung des moralischen oder psychologischen Tatbestandes, er ist der Wissenschaftler neben dem Quietisten Epikur. Die Wirklichkeit Epikurs ist nur scheinbar eine psychologische, tatsächlich ist sie eine diätetische. Der Ausgangspunkt ist die seelische Behandlung, ist die Kur, die man zum Zwecke des Glücklichseins mit sich vorzunehmen hat; von vornherein gegeben sind die Gefahren, die diesem drohen, und die man zu vermeiden hat, gegeben ist die Tatsache des menschlichen Leidens. Auf Grund eigener Erfahrung und Erprobung werden dem Kranken die Wege zur Gesundung gewiesen. Sicherlich liegt also ein Sinn für Realität vor, für die Realität, mit der der Praktiker, der Seelenarzt sich abgibt. Und wie sich der Mediziner im Gegensatz zum Naturforscher bei sehr fragwürdigen Erkenntnissen beruhigen kann, sich damit begnügen kann, Heilerfolge zu erzielen, und wie er als Erklärung für die von ihm beobachteten und praktisch genutzten Phänomene dies und jenes, was ihm gerade für ihre Deutung passend scheint, aus der weiten Naturwissenschaft heraus-

Digitized by Google

greift, so handelt auch Epikur. Seine Fragestellung an die Natur, vor allem an die Seele, ist eine rein praktische; die Fragen stellt er nicht an die Natur selber, sondern an die Naturwissenschaft; aus zweiter Hand stammt sein ganzes theoretisches Material. Denn es galt ihm durchaus als sekundär; wertvoll zwar als Hilfsmittel im Kampf, aber nicht mehr. So übernimmt er — übrigens ohne innere Dankbarkeit — das physikalische und z. T. auch ethische Lehrgebäude des Demokrit, weil er diesen Wissenschaftler allein brauchen kann. Noch weiteres zieht er herbei, aber alles, was ihm unter die Finger kommt, gewinnt ein anderes, sicher ein eindrucksvolleres Gesicht durch die erfahrene und erprobte diätetische Klarheit Epikurs.

Die starke und bewußte Opposition zu allen konstruktiven Ethiken um ihn herum zeigt sich vor allem in der absoluten, provozierenden Betonung des Körperlichen. *ἐν σαρκὶ τὸ ἀγαθόν* „das Gute liegt im Fleisch" (Usener, Epicurea Frgm. 408); fontem omnium bonorum in corpore esse, hanc normam, hanc regulam, hanc praescriptionem esse naturae „die Quelle aller Güter liege im Körper, das sei das Grundgesetz, die Regel, die Ordnung der Natur" (Frgm. 400). Die *ἡδονή*, die Lust an und für sich, wäre nichts so Erschreckendes und Beleidigendes, denn mitschwingende Lust, Glück, wenn man so sagen darf, ist ja Ziel jeder griechischen Ethik, nur behaupten alle oder sozusagen alle andern, daß sie aus Dingen resultiere, in Dingen enthalten sei, die sie nach der menschlichen Erfahrung nicht ohne weiteres zu enthalten scheinen. Aber das Wort *ἡδονή* strotzt schon an und für sich so von physischem Leben, daß seine Wahl eine Ostentation ist; und erst die Synonyme, die er ihr zu geben beliebt! *γαργαλισμοί, νύγματα, ἐπεντρώματα, καταιγισμοί* „Kitzel, Jucken, Baucheslust, Aufwallungen" (Frgm. 413). Tatsächlich können sich Epikur und die Epikureer nicht genug darin tun, die Freuden des Leibes, die einzigen positiven Freuden, zu schildern. In Epikurs Schrift über das Ziel des Lebens stehen die lapidaren Sätze: *οὐ γὰρ ἔγωγε ἔχω τί νοήσω τἀγαθόν, ἀφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονάς, ἀφαιρῶν δὲ τὰς δι' ἀφροδισίων, ἀφαιρῶν δὲ τὰς δι' ἀκροαμάτων, ἀφαιρῶν δὲ τὰς διὰ μορφῆς κατ' ὄψιν ἡδείας κινήσεις* „ich wenigstens kann mir nicht vorstellen, was ich unter dem Guten mir denken soll, wenn ich beiseite lassen muß die Freuden des Essens, der Liebe, der Töne und die lieblichen Gefühlserregungen, die durch schöne Formen vermittelst des Auges hervorgerufen werden" (Frgm. 67) und *τὸ εὐσταθὲς σαρκὸς κατάστημα καὶ τὸ περὶ ταύτης πιστὸν ἔλπισμα τὴν ἀκροτάτην χαρὰν καὶ βεβαιοτάτην ἔχει τοῖς ἐπιλογίζεσθαι δυναμένοις* „das richtige Wohlbefinden des Fleisches und die sichere Zuversicht darüber für die Zukunft enthalten die höchste und beständigste Freude für die, die richtig zu denken imstande sind" (Frgm. 68). Ja, er verschmäht es sogar nicht, Ärgernis zu erregen, indem er Essen und Trinken zum Zentrum des Daseins macht: *ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή* „Anfang und Wurzel alles Guten ist die Lust des Bauches" (Frgm. 409);

Digitized by Google

und Epikurs Freund und Schüler Metrodor sieht darin die Quintessenz der Lehre seines Meisters, daß er gelernt habe *ὀρθῶς γαστρὶ χαρίζεσθαι* „in richtiger Weise dem Bauche zu Willen zu sein" (Usener, Frgm. 409; Körte, Metrodori Fragmenta Nr. 42); ja, dieser wagt es sogar zu sagen: *οὐδὲν δεῖ σῴζειν τοὺς Ἕλληνας . . . . ἀλλ᾽ ἐσθίειν καὶ πίνειν οἶνον* „es lohnt sich nicht, die Griechen zu retten .... sondern essen soll man und Wein trinken" (Körte Nr. 41). Dementsprechend überschüttet Epikur die Anhänger der Tugend mit Hohn und Spott: *ἐγὼ δ᾽ ἐφ᾽ ἡδονὰς συνεχεῖς παρακαλῶ καὶ οὐκ ἐπ᾽ ἀρετὰς κενὰς καὶ ματαίας καὶ ταραχώδεις ἐχούσαις τῶν καρπῶν τὰς ἐλπίδας* „ich lade zu ununterbrochnen Vergnügungen ein und nicht zu nichtigen und hohlen Tugenden, die nur sehr dubiöse Hoffnungen auf Gewinn in sich tragen" (Frgm. 116). Kategorisch erklärt er, daß das Gute und die Tugend nur zu ehren seien, falls sie Lust verschaffen (Frgm. 70); *προσπτύω τῷ καλῷ καὶ τοῖς κενῶς αὐτὸ θαυμάζουσιν, ὅταν μηδεμίαν ἡδονὴν ποιῇ* „ich pfeife auf das Schöne und diejenigen, die es aus nichtigen Gründen bewundern, falls es keine Lust hervorruft" (Frgm. 512), ja, er notzüchtigt die Tugend, indem er ihr folgende Aufgabe zuweist: *ἡ ἀρετὴ περὶ τὴν ἐκλογήν ἐστιν τῶν ἡδέων* „die Tugend besteht in der Auswahl des Angenehmen" (Frgm. 515), oder indem er den vier Kardinaltugenden der Stoa, einer nach der andern, die Maske vom Gesicht reißt und sie ihrer Herkunft von Lüsten überführt (Cicero de finibus I, 42 ff.). Diese etwas bramarbasierende Haltung nimmt er auch gegenüber der Bildung ein — begreiflicherweise; das Wissenschaftsgebäude der ihn umlagernden Konkurrenten scheint ihm durch seine Konstruiertheit und Unwirklichkeit gefährlich zu sein. Mit Entrüstung las das bildungsfromme Altertum einen Satz von ihm wie *παιδείαν πᾶσαν φεῦγε τἀκάτιον ἀράμενος* „fliehe alle Bildung mit gehißten Segeln" (Frgm. 163), und ärgerte sich, daß er in einem Briefe einen Anhänger ob seiner Unbildung glücklich preist (Frgm. 117). Darum lehnt er auch zielbewußt jede logische Begründung seiner Lehre ab; er will sie nur naturwissenschaftlich beweisen; nur die Naturwissenschaft anerkennt er als beweiskräftig; aber natürlich darf auch sie keinen Anspruch auf eigenen Existenzwert erheben. *εἰ μηθὲν ἡμᾶς αἱ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνώχλουν καὶ αἱ περὶ θανάτου, μή ποτε πρὸς ἡμᾶς ᾖ τι, ἔτι τε τὸ μὴ κατανοεῖν τοὺς ὅρους τῶν ἀλγηδόνων καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν, οὐκ ἂν προσεδεόμεθα φυσιολογίας* „wenn die Angst vor den überirdischen Dingen uns nicht quälte und die Angst, der Tod könnte doch einmal etwas mit uns zu tun haben, ferner die Unfähigkeit, die Grenzen von Schmerz und Lust zu erkennen, so brauchten wir keine Naturwissenschaften" (*Κύριαι δόξαι* 11); aus diesen diätetischen Gründen muß man wissen, *τίς ἡ τοῦ σύμπαντος φύσις* „was die Natur des Alls ist" (*K. δ.* 12). Aber eigentlich läßt sich selbst zu diesem Zwecke die Wissenschaft entbehren; denn die *ἡδονή* drängt sich unmittelbar den Sinnen, den obersten Richtern über Gut und Böse, auf. Es braucht

Digitized by Google

weder ratio noch disputatio, quamobrem voluptas expetenda, fugiendus dolor sit „weshalb die Lust begehrt, der Schmerz gemieden werden muß", läßt Cicero den Epikureer sprechen; das fühle jeder ut calere ignem, nivem esse albam, mel dulce, quorum nihil oportere exquisitis rationibus confirmare, tantum esse satis admonere „wie daß das Feuer heiß sei, der Schnee weiß, der Honig süß; keines dieser Dinge müsse man durch ausgewählte Vernunftgründe beweisen, es genüge, nur daran zu erinnern" (Cicero de finibus I, 30; vgl. III, 3 und II, 36). Wie alle dilettierenden Naturwissenschaftler — wobei er allerdings gleichzeitig einen Gedanken weiter pflanzt, der sich als einer der fruchtbarsten erweisen sollte, wie dies oft gerade bei Dilettanten der Fall sein kann — verwendet er die Einordnung des Menschen in das Tierreich wie eine Selbstverständlichkeit, und erblickt er im Erwachsenen gleichsam ein Degenerationsprodukt eines im Kindesalter noch eindeutigen und unverdorbenen Wesens: Tier und Kind nennt er Specula naturae „Spiegel der Natur" (Frgm. 398).

Dieses vegetative Summum bonum war nun aber doch nicht konkurrenzfähig mit dem anderer Richtungen. Es läßt sich der Einfluß der andern deutlich spüren, wenn nun an Stelle dieser nur einzelne Momente des Lebens glücklich gestaltenden Lust eine dauernde treten mußte; die traditionelle *εὐδαιμονία* muß doch einen Dauerzustand bezeichnen. So wurde die „kinetische" Lust, die *κινήματα τῆς σαρκός* „Bewegungen des Fleisches" (Frgm. 411) von der „statischen" begleitet, von der Lust der Schmerzlosigkeit, schon darum, weil die kinetische Lust auf die Länge ihren Reiz verlieren und in ihr Gegenteil umschlagen muß. Es steht außer Frage, daß diese *ἀλυπία* „Schmerzlosigkeit" ein Erbe der auf rein geistiges Gebiet beschränkten Ideale der Pythagoreer ist, vermittelt durch die *εὐθυμίη* des Demokrit. Aber erst ein Denker, der Seelisches aus irgendwelchen Gründen auf Körperliches zurückführen wollte, konnte zu dem Ausweg gelangen, Schmerzlosigkeit als Ideal hinzustellen; nur er konnte sagen: *ὅρος τοῦ μεγέθους τοῦ ἡδονῶν ἡ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις* „Maß der Größe der Lust ist das Fehlen jeglichen Schmerzes" (*K. δ.* 3). Die daraus hervorgehenden Thesen ergeben sich fast von selber. Sie ähneln solchen der Stoa; es sind dies kurze Denkreihen, die der Zwang zur Systematisierung und Durchdenkung in die wirklichkeitsbewußten Beobachtungen Epikurs hineinwarf. Natürlich darf die kinetische Lust nichts Höheres und Besseres sein als die Schmerzlosigkeit, die sonst nicht Summum bonum sein könnte. Dadurch wird die positive Lust zu einer bedeutungslosen Ausschmückung der statischen Lust: *οὐκ ἐπαύξεται ἐν τῇ σαρκὶ ἡ ἡδονή, ἐπειδὰν ἅπαξ τὸ κατ᾽ ἔνδειαν ἀλγοῦν ἐξαιρεθῇ, ἀλλὰ μόνον ποικίλλεται* „nicht kann sich die fleischliche Lust mehr vergrößern, sobald einmal der durch Mangel hervorgerufene Schmerz entfernt ist, sondern sie wird nur ausgeschmückt" (*K. δ.* 18). So wenig wie es für die Stoiker ein Mehr oder Weniger an Tugend gibt,

Digitized by Google

so wenig kann es für die Epikureer ein Mehr oder Weniger an Lust geben, ja auch *ὁ ἄπειρος χρόνος ἴσην ἔχει τὴν ἡδονὴν καὶ ὁ πεπερασμένος κτλ.* „die Unendlichkeit hat gleiche Lust wie die Endlichkeit" (*K. δ.* 19); im Menoikeusbrief wird als Lust die kinetische geradezu verworfen und nur die statische anerkannt, sie darf nicht *ἡ τῶν ἀσώτων ἡδονή* sein, sondern *τὸ μήτε ἀλγεῖν μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν* „nicht die grobe Lust, sondern die Freiheit von seelischen Schmerzen und Verwirrungen" (Frgm. 131).

Die Schmerzlosigkeit zu erreichen, liegt gewiß zum Teil im menschlichen Vermögen; dadurch, daß der Mensch seine Leidenschaften temperiert, daß er die Lust meidet, die einen größern Schmerz zur Folge hat, wirkt er in dieser Richtung. So ist die eine große Aufgabe des vernünftigen Menschen, die eine Seite der Diätetik die Leitung der *ἐπιθυμίαι* „Triebe". Diese sind zu scheiden in *φυσικαί* (naturgegebene), von denen die einen dazu noch mit Zwang verbunden (*ἀναγκαῖαι*), die andern nur *φυσικαί* sind, und zweitens in *κεναί* „nichtige". Befriedigt werden müssen nur die erstern, unbedingt sogar nur die eine Klasse davon. Zwar ist auch diese Befriedigung von äußern Umständen abhängig, aber *χάρις τῇ μακαρίᾳ φύσει, ὅτι τὰ ἀναγκαῖα ἐποίησεν εὐπόριστα, τὰ δὲ δυσπόριστα οὐκ ἀναγκαῖα* „Dank der gütigen Natur, daß sie das Notwendige leicht erreichbar machte, das Schwererreichbare nicht notwendig" (Frgm. 469; vgl. *K. δ.* 21). So kann natürlich durch eine Hinterpforte entschlüpfend der Prediger der Lust zum Verkünder der Genügsamkeit werden; er kann sagen *αὐτάρκεια πλουσιώτατον πάντων* „die Selbstgenügsamkeit ist der größte von allen Reichtümern" (Frgm. 476). Zahlreich sind die Briefstellen und die Anspielungen auf Epikurs eigene Anspruchslosigkeit; an der einfachsten Freude konnte er sein Genüge finden und sich dadurch als Souverän über seine Begierden erweisen. Auf diese Weise nähert sich der epikureische Weise so sehr dem stoischen, daß von ihm gesagt werden kann, was ganz in die Charakteristik von jenem gehört, *ἑτοίμως ἔχειν καὶ τῷ Διὶ ὑπὲρ εὐδαιμονίας διαγωνίζεσθαι μᾶζαν ἔχων καὶ ὕδωρ* „imstande zu sein, sogar mit Zeus in Wettstreit über die Glückseligkeit zu treten mit einem Stück Brot und einem Schluck Wasser" (Frgm. 602).

Ganz souverän, wie der Stoiker, ist der epikureische Mensch aber doch nicht zur Erreichung der Schmerzlosigkeit. Der Zufall, das Schicksal kann einem die Befriedigung selbst der naturnotwendigen Begierden versagen, es kann einen mit Schmerzen heimsuchen, an deren Wirklichkeit nicht zu zweifeln ist. Da ist ein Ausweg nicht zu finden. Der Diätetiker und Wirklichkeitsmensch erwartet ja einen solchen von allgemeiner Gültigkeit auch nicht, anders als der Logiker; er hat nur Trost und abschwächende Mittel zu seiner Verfügung. *βραχέα σοφῷ τύχη ἐμπίπτει* „es ist stets nur für kurze Zeit, daß sich das Schicksal auf den Weisen stürzt" (*K. δ.* 16), und ebenso ist es mit den Schmerzen. *οὐ χρονίζει τὸ ἀλγοῦν συνεχῶς ἐν τῇ σαρκί, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄκρον τὸν ἐλάχιστον*

Digitized by Google

χρόνον πάρεστι, τὸ δὲ μόνον ὑπερτεῖνον τὸ ἡδόμενον κατὰ σάρκα οὐ πολλὰς ἡμέρας συμμένει, αἱ δὲ πολυχρόνιοι τῶν ἀρρωστιῶν πλεονάζον ἔχουσι τὸ ἡδόμενον ἐν τῇ σαρκὶ ἧπερ τὸ ἀλγοῦν „nicht bleibt ein Schmerz lange hintereinander im Fleisch, sondern der heftige bleibt nur ganz kurze Zeit, derjenige aber, der immerhin noch die Lust im Fleisch übertönt, der bleibt auch nur wenige Tage, die langdauernden unter den Krankheiten haben doch ein Übergewicht der Lust über den Schmerz im Fleisch" (*K. δ.* 4).

Neben diese im großen und ganzen ungefähr organische Lehre von der zentralen, ja ausschließlichen Bedeutung des Körperlichen tritt nun aber eine zweite, mit ihr eigentlich nur schwer in Einklang zu setzende von der Parallelität der geistigen Sphäre und der körperlichen, ja sogar mit deutlicher Betonung der Überlegenheit der ersteren. Wir gehen kaum irre, wenn wir in der Lehre von der einzigen Realität des Körperlichen den originellen Gedanken Epikurs sehen, während die jetzt genannte die weiterentwickelten pythagoreisch-demokriteischen Anschauungen sind. Epikur ringt um eine Einigung der beiden Dinge, kommt aber über ziemlich primitive Motivierungen nicht hinaus. Real sind zwar nur die körperlichen Freuden und Leiden, aber die Seele nimmt sie und lebt sie nach, das sei naturwissenschaftlich ganz begreiflich, ἀφυσιολόγητον μηδὲν ἡγοῦ βοώσης τῆς σαρκὸς βοᾶν τὴν ψυχήν „halte es für naturwissenschaftlich durchaus begründbar, daß wenn das Fleisch schreit, auch die Seele schreie" (Frgm. 200). Die Lust und Unlust der Seele entsteht aus der des Körpers (Cicero, De finibus I, 55, wo Cicero schließt: quamquam autem et laetitiam nobis voluptas animi et molestiam dolor adferat, eorum tamen utrumque et ortum esse e corpore et ad corpus referri „obgleich aber die seelische Lust uns Freude und der seelische Schmerz Unbehagen bringt, so sind doch beide aus dem Körper entstanden und beziehen sich auf den Körper"). Darum kann er bald sagen, man solle τὸ ἡδόμενον τῆς σαρκὸς τῷ χαίροντι τῆς ψυχῆς ὑπερείδειν „die Freude des Leibes durch die seelische Freude unterstützen" (Frgm. 431), bald aber werden — vielleicht eine Kapitulation vor dem Hohnlachen der Feinde — die seelischen Emotionen sogar als größer hingestellt als die körperlichen, nam corpore nihil nisi praesens et quod adest sentire possumus, animo autem et praeterita et futura „denn mit dem Körper können wir nur Gegenwärtiges und Anwesendes fühlen, mit der Seele aber auch Vergangenes und Zukünftiges" (Frgm. 439). Infolgedessen wird eine eigene Kunst gemacht aus dem Wiederauflebenlassen einst genossener Freuden: τὸ μεμνῆσθαι τῶν προτέρων ἀγαθῶν μέγιστόν ἐστι πρὸς τὸ ἡδέως ζῆν „die Erinnerung an das früher genossene Gute ist das größte Mittel, glücklich zu leben" (Frgm. 436). Auf diese Weise kann man sich selbst in der trostlosesten Situation Lust verschaffen, indem man jene aus dem Repertorium der Vergangenheit im Geiste wieder aufleben läßt. Dadurch steigt natürlich die Autarkie des Weisen ungeheuer.

Digitized by Google

Nun aber drohen dem Geiste seinerseits zweierlei große Gefahren. Anstatt ihn zu dieser Tätigkeit des Sicherinnerns und des Ausmalens künftigen Glückes zu verwenden, lassen sich ihn die Menschen meistens verfinstern durch zwei Sorten von Ängstigungen, die Furcht vor den Göttern und die Furcht vor dem Tode. Dem Kampf gegen diese beiden Dinge gilt nun die andere Seite der Diätetik; die erstere war ja der Auswahl und Regulierung der Leidenschaften gewidmet, wie es von der *διάνοια* heißt, sie vollziehe *τοῦ τῆς σαρκὸς τέλους καὶ πέρατος τὸν ἐπιλογισμὸν καὶ τοὺς ὑπὲρ τοῦ αἰῶνος φόβους ἐκλύει* „die Vernunft vollzieht die Berechnung des Zieles und der Grenze des Körpers (= der körperlichen Lust) und befreit von den Ängstigungen über das Leben" (*K. δ.* 20; ähnlich Menoikeusbrief 132). So gilt ein großer Teil der Lehre diesem Kampfe: Die Götter werden aus der Schöpfung herauskomplimentiert und in die Zwickel der aneinander sich reihenden Welten verwiesen, wo sie ein harmloses und bedeutungsloses Dasein führen dürfen (vgl. *K. δ.* 1); dem Tod wird mit zahllosen Angriffen, vor allem durch ununterbrochenes Leugnen der Unsterblichkeit der Seele, zu Leibe gerückt. *ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν· ὅταν δ' ὁ θάνατος παρῇ, τότ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν* „solange wir sind, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, dann sind wir nicht mehr" (Menoikeusbrief 125); oder *ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ, τὸ δ' ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς* „der Tod hat keine Beziehung zu uns, denn das Aufgelöste ist empfindungslos, das Empfindungslose aber hat keine Beziehung zu uns" (*K. δ.* 2). Wenn der Mensch diesen Kampf siegreich besteht, wird er in allen Lebenslagen glücklich sein; im Alter bleibt er jung *διὰ τὴν χαρὰν τῶν γεγονότων* „wegen der Freude am Vergangenen", in der Jugend ist er zugleich jung und alt *διὰ τὴν ἀφοβίαν τῶν μελλόντων* „weil er sich vor der Zukunft nicht fürchtet." Dieser letztere Kampf ist für manche Epikureer, vor allem für Lukrez, der Hauptinhalt ihrer Philosophie geworden. Um seinetwillen studiert man Naturgeschichte, um seinetwillen ist die epikureische Physik ihrem Umfange nach ein wichtiger Teil des Systemes gewesen. So ist es zu verstehen, wenn die körperliche und seelische Sphäre ganz parallel gesetzt und das Summum bonum in zwei Summa bona aufgelöst wird, nämlich ut corpus sine dolore sit, animus sine perturbatione „daß der Körper ohne Schmerz, die Seele ohne Verwirrung sei" (Frgm. 434). Die *ἀταραξία* stellt sich neben die *ἀνωδυνία*.

IX. DER AUSKLANG

Mit diesen beiden großen philosophischen Systemen, der Stoa und dem Epikureismus, war die eigentlich produktive Tätigkeit des Altertums auf ethischem Gebiete erschöpft — begreiflicherweise, denn die schon an und für sich beschränkten Probleme der reinen Triebethik waren im Laufe der Zeit noch weiter eingeengt worden. Die extremen Lösungen

Digitized by Google

lagen vor; was noch zu leisten war, waren Angleichungen der Schulen und Lehren aneinander, Milderungen der Härten, Kompilationen. Ein charakteristischer Fall der erstgenannten Art ist die an und für sich sehr respektable, für uns aber trotzdem durchaus sekundäre Ethik des Stoikers Poseidonios (um 100 v. Chr.). Sie bedeutet zum Teil eine Aufhebung des Wesens der Stoa und eine Annäherung an ihr Gegenteil. Während die orthodoxe stoische Lehre auf ganz konsequent durchgeführten Denkprozessen beruht und alle Naturkontrolle, besonders alle Psychologie aufs strikteste ablehnt, ja gerade darin ihre Stärke und Überlegenheit hat, geht Poseidonios an die Wurzeln der ethischen Vorgänge, an die Seele und die seelischen Bedingtheiten und zieht sie in seine Rechnung ein. Nicht nur bricht er mit der Leugnung aller irrationalen Regungen und der Umdeutung der Triebe in κρίσεις, indem er wieder den unbewußten Seelenteil einführt, sondern er sieht überhaupt die seelischen Vorgänge als nicht so einfach und rational zugänglich an, wie dies bisher der Fall war. Zum Beispiel die Frage nach dem Wert der äußern Güter wird dadurch komplizierter, daß diese nicht einfach als stets in gleicher Form wirkende Dinge gedacht werden, sondern daß neben sie, die „vorausgehenden Ursachen" (causae praecedentes), Ursachen gestellt werden, die er „bewirkende" (efficientes) nennt, und die in unserer Seele liegen. Durch die Abschüttelung aller intellektualistischen Erklärungen vergrößert sich die Variabilität und Kompliziertheit besonders der Affekte sofort ungeheuer. Mit größter Sorgfalt schildert der Philosoph den Affektvorgang; er schildert ihn um so objektiver, als ihm das Irrationale nichts Abzulehnendes ist. Er fügt es in die Natur als eine ihrer Kräfte ein, rechnet mit seiner Gesetzlichkeit, fragt sich, wie es erzogen werden könne; es ist ihm ein Stück Naturgeschichte. Ebenso ist ihm das Ziel nichts außer dem Menschen Liegendes, sondern der Dämon jedes Menschen. — Ein vielversprechender Geist zeigt sich in diesem eigenartigen Manne, der auf allen Gebieten so viele Keime gesät, die nicht mehr aufgehen sollten.

Eine hervorragende Schilderung der Ethik des Poseidonios gibt Karl Reinhardt in seinem genialen Buch Poseidonios, Beck, München 1921; vgl. Max Pohlenz, Poseidonios' Affektenlehre und Psychologie, Nachrichten der Gött. Gesellsch. d. Wissenschaften 1921.

Nach Poseidonios beginnt die uferlose Angleichung und Mischung der Systeme. Zuerst werden die sich näher stehenden verbunden, wie Akademie und Peripatos; das konsequentest ausgeführte System der Stoa gibt außerdem zu allen seine Beimischung. Vor allem die von Chrysippos ausgeführte Affektenlehre zieht überall mit geringen Varianten ein. Musterbeispiel ist Antiochos von Askalon, älterer Zeitgenosse und Freund Ciceros, dessen Anschauungen uns in einigen Schriften Ciceros nahe gebracht werden.

Über Antiochos vgl. die nachgelassene Arbeit Hans Straches, „Der Eklektizismus des Antiochus von Askalon", Philol. Untersuchungen Heft 26; Weidmann, Berlin 1921.

Digitized by Google

Den nachchristlichen Jahrhunderten gelingen zwar noch menschlich warme Moraltraktate, die als solche eine Wirkung bis in die Gegenwart ausüben. Charakteristisch ist der Stoiker Seneca, zu dessen ausgesprochensten Lieblingen Epikur gehört, den er ununterbrochen zitiert! Der Leser dieser Schriften will erbaut sein; er will nicht gezwungen werden, durch denkerische und nachschaffende Tätigkeit eigene Kraft in Bewegung zu setzen und dadurch eine innere Lösung zu erzwingen.

Dies Bild bleibt unverändert bis ins 3. christliche Jahrhundert hinein. Das von ferne sich zeigende Christentum mit seiner Gesellschaftsethik zwingt höchstens zu einem gewissen stärkeren Ausbau der Sozialethik. Doch konnte auf diesem Wege der Konkurrenzkampf gegen den immer mächtiger werdenden Neuling nicht geführt werden. Nicht Anpassung war am Platz, sondern eine Selbstbesinnung, ein Sichkonzentrieren auf die wesentlichsten Errungenschaften des eigenen Denkens. Das vollzog in einem hinreißenden, durch den Todeskeim, den dieses letzte antike System in sich trägt, um so bezauberndern Versuch der Neuplatonismus. Reinste Innenethik, ohne alle Konzession an die Welt, wird der neuen weltbeglückenden Macht gegenübergestellt. Sie greift zurück, um mit dem aus den geistigen Kreisen der Antike stark verdrängten und darum um so lieber aufgenommenen religiösen Geiste des Christentums konkurrieren zu können, auf das System, das durch seinen starken Symbolreichtum am ehesten den Zugang zum halbreligiösen Symbol eröffnete, zum Platonismus. Ideen des alten Platon und seiner Schüler führen an die Grenzen des Glaubens. Das erkenntniskritische Symbol gibt die Gottesschau zugleich als höchste Tugend. Die Ekstase ist die vollendetste Tugendübung, neben der die Tugenden der Welt nur einen untergeordneten Platz einnehmen können. Die Ekstase, das Eingehen in die Gottheit, ist eine endgültige Lösung; das Symbol ermöglichte eine solche. Es erreichte spielend, was die von der Stoa infizierte nachplatonische Philosophie kaum mehr erreichen konnte, da sie durch Behauptung, durch Syllogismen zu etwas gelangen wollte, wozu man auf rationalem Wege nicht gelangen konnte. So verstehen wir es, daß dieser letzte Versuch, den innenethischen Problemen zentrale Bedeutung zuzuweisen, anziehend auf weite geistige Kreise wirken mußte und daß von ihr eine Zeitlang der Widerstand gegen das Neue geführt werden konnte. Dauernd konnte sie schon deshalb nicht wirken, weil sie im letzten Grunde der für den Erfolg notwendigen Originalität entbehrte, weil sie romantisches Wiederaufleben von Dingen war, die in einer andern Zeit und nur in einem bestimmten Menschen ihre organische Bedeutung hatten.

Die letzte Darstellung der neuplatonischen Ethik geben Fritz Heinemann in seinem Buche: Plotin, Meiner, Leipzig 1921, und Georg Mehlis, Plotin, Frommann, Stuttgart 1924.

Digitized by Google